JOHN DEWEY

LA EXPERIENCIA Y LA NATURALEZA

FONDO DE CULTURA ECONOMICA
México – Buenos Aires

La experiencia y la naturaleza

por JOHN DEWEY

Prólogo y versión española
por JOSÉ GAOS

FONDO DE CULTURA ECONOMICA
México - Buenos Aires

Al

Licenciado Daniel Cosío Villegas,

cuyo profundo idealismo, amplitud de miras y honda comprensión tanto han contribuido a una dirección inteligente de las relaciones interamericanas y a un mutuo conocimiento más profundo.

El Comité Norteamericano para la traducción de las obras filosóficas de John Dewey.

El Comité Norteamericano que auspicia la traducción de las obras filosóficas del Prof. Dewey al español saluda con beneplácito la aparición de este primer volumen de la serie. Mucho tenemos que agradecer al Fondo de Cultura Económica, que eficaz y generosamente se ha esforzado por poner al alcance del público de habla española, en una forma tan adecuada y atractiva, este volumen y los que le han de seguir. Deuda especialísima de gratitud tenemos con el Lic. Daniel Cosío Villegas por su profunda comprensión de la filosofía de John Dewey y de su significado, y por la elección y orientación de la serie. Estamos asimismo hondamente agradecidos al Prof. José Gaos, que además de traducir con destreza y fidelidad este libro, ha escrito para él una introducción especial, y al Prof. Samuel Ramos, que tanto nos ayudó con su consejo en las deliberaciones y ha hecho la traducción, próxima a aparecer, de Art as experience.

Esperamos que este volumen y sus sucesores no sólo sirvan para hacer apreciar mejor la filosofía del Prof. Dewey, sino que la serie sea precursora de muchos otros lazos intelectuales entre nuestro país y los países latinoamericanos, y entre todos los países del hemisferio occidental. Tal empresa tendrá forzosamente que asegurar los ideales y la perduración de la política de buena vecindad.

Mrs. Nima H. Adlerblum
Albert C. Barnes
Albert Einstein
Marshall Field
Sidney Hook
Alvin S. Johnson
Cornelius Kruse
Mrs. Thomas W. Lamont
Robert D. Leigh
Henry Noble MacCracken
Archibald MacLeish
James Marshall
Mrs. Dwight W. Morrow
William Allen Neilson (†)
John Herman Randall
Herbert W. Schneider
James T. Shotwell
Ordway Tead

William Heard Kilpatrick, presidente del Comité.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN NORTEAMERICANA

La publicación de esta nueva edición ha hecho posible volver a escribir por completo el primer capítulo, así como introducir algunas correcciones menores a lo largo del volumen. El primer capítulo se escribió con la intención de que sirviese de introducción. No alcanzó su propósito; en conjunto, era más técnico y difícil de leer que los capítulos a los que pretendía introducir. Era también un tanto confuso en el modo de presentar las cosas, e incluso en las ideas en un punto importante. Es de esperar que su nueva forma sea más sencilla, a la vez que posea mayor coherencia. Si la intención original está ahora mejor lograda, se debe, en gran medida, a la ayuda de amables críticos. Deseo expresar mi especial reconocimiento al Profesor M. C. Otto, de la Universidad de Wisconsin, y a Mr. Joseph Ratner, de la Universidad de Columbia.

Aparte la completa revisión del primer capítulo, la nueva edición brinda la ocasión de insertar en estas observaciones preliminares algo que no se encontrará en el texto primitivo, a saber, un resumen de las ideas del libro en el orden de su desarrollo. El curso de ellas está dirigido por un deseo de aplicar en el campo más general de la filosofía aquella manera de pensar que ha probado su eficacia al tratar con toda verdadera cuestión, desde los complicados problemas de la ciencia hasta las deliberaciones prácticas de la vida diaria, trivial o grave. La tarea constante de semejante manera de pensar consiste en establecer conexiones operantes entre viejos y nuevos temas. No podemos hacernos dueños de lo nuevo, no podemos ni siquiera mantenerlo en presencia de nuestro espíritu, ni mucho menos comprenderlo, si no es sirviéndonos de las ideas y conocimientos que ya tenemos. Pero justo porque lo nuevo *es* nuevo, no es una simple repetición de algo ya poseído y dominado. Lo viejo toma un nuevo matiz y sentido al emplearlo para apresar e interpretar lo nuevo. Cuanto mayor es la distancia, la disparidad entre lo ya poseído familiarmente y los rasgos que se presentan en un nuevo tema, tanto mayor es el peso que carga sobre la reflexión; la distancia entre lo viejo y lo nuevo

es la medida del alcance y de la profundidad de las ideas requeridas.

Fracturas e incompatibilidades se dan tanto en la cultura colectiva como en la vida individual. La ciencia de hoy, la industria y la política modernas nos han dado a conocer un inmenso cúmulo de material extraño a la más cara herencia intelectual y moral del mundo de Occidente, e incluso a menudo inconciliable con ella. Tal es la causa de nuestras modernas perplejidades y confusiones intelectuales. Y lo que plantea su problema específico a la filosofía de hoy y de muchos días venideros. Toda filosofía digna de consideración es un intento de habérselas con él; aquellas teorías a las cuales parece menos aplicable tal afirmación son intentos de franquear el abismo buscando lo nuevo y lo viejo. Creo que semejantes esfuerzos están muy expuestos a hacer víctimas a la buena fe y la inocencia. Pero al emplear, como es forzoso, un cuerpo de viejas creencias e ideas para aprehender y entender lo nuevo, he tenido también presentes las modificaciones y transformaciones indispensables de esas viejas creencias.

Creo que el método de naturalismo empírico expuesto en este volumen suministra el camino, y el único camino —aunque, naturalmente, no habrá dos pensadores que lo recorran exactamente del mismo modo—, por el cual cabe llegar a aceptar libremente el punto de vista y las conclusiones de la ciencia moderna: el camino por el cual podemos profesar un naturalismo auténtico y, sin embargo, conservar los valores amados, pero clasificándolos y corroborándolos en forma crítica. El método naturalista, cuando se le sigue con consecuencia, destruye muchas cosas antes amadas; pero las destruye revelando su incongruencia con la naturaleza de las cosas —defecto que siempre las afectó, privándolas de eficacia para todo lo que no fuera una consolación sentimental. Pero su principal propósito no es destructor; el naturalismo empírico es más bien un cernedor. Vuela sólo la paja, aunque quizás un día fué ella lo atesorado. Un método empírico que permanece fiel a la naturaleza no "salva"; no es una póliza de seguro, ni un antiséptico de efectos mecánicos. Pero infunde al espíritu denuedo y vitalidad para crear nuevos ideales y valores frente a las perplejidades de un mundo nuevo.

El capítulo introductorio (capítulo I) plantea, por consiguien-

te, la cuestión del método, especialmente en lo que respecta a la relación existente entre la experiencia y la naturaleza. Induce a tener fe en la experiencia cuando se la usa con inteligencia como un medio de descubrir las realidades de la naturaleza. Encuentra que la naturaleza y la experiencia no son enemigas o extrañas entre sí. La experiencia no es un velo que separa al hombre de la naturaleza; es un medio de penetrar cada vez más en el corazón de la última. No hay en la índole de la experiencia humana señal indicadora alguna que lleve a conclusiones agnósticas, antes bien, una autorrevelación crecientemente progresiva de la naturaleza misma. Los fracasos de la filosofía provienen de falta de confianza en las facultades directivas que son inherentes a la experiencia, sólo con que los hombres tengan el talento y el denuedo de seguir sus indicaciones.

El capítulo II expone nuestro punto de partida, a saber, que las cosas de la experiencia ordinaria encierran en su seno una mezcla de ingredientes arriesgados e inciertos con otros fijos y uniformes. La necesidad de seguridad fuerza a los hombres a aferrarse a lo regular a fin de reducir al mínimo y de dominar lo inevitable y fluctuante. En la experiencia real es esto una empresa *práctica*, a la cual hace posible el conocimiento de lo reiterado y estable, de los hechos y las leyes. Las filosofías han tratado muy a menudo de adelantarse a la labor efectiva que entraña el penetrar la verdadera naturaleza de la experiencia, instituyendo una seguridad y certeza puramente *teórica*. Se señala la influencia de estos intentos sobre la tradicional preferencia de la filosofía por la unidad, la permanencia, los universales sobre la pluralidad, el cambio y las cosas particulares, así como la resultante creación física. Se muestra que la tendencia de la ciencia moderna a sustituir por acontecimientos cualitativos, caracterizados por ciertas propiedades similares y por la reiteración, la vieja noción de sustancias fijas, está de acuerdo con la actitud de la experiencia ingenua, en cuanto que ambas apuntan a la idea de la materia y el espíritu como notas significativas de los acontecimientos, que se presentan en variadas conexiones, más bien que como sustancias subyacentes y últimas.

Los capítulos III y IV discuten uno de los problemas que están aún por resolver en la filosofía, a saber, la cuestión de las leyes y las uniformidades mecánicas, por un lado, y los fines, propósitos,

utilizaciones y goces, por otro. Se señala cómo en la experiencia real representan estos últimos las consecuencias de series de cambios en que los resultados o fines tienen un valor de consumación y logro, y cómo en virtud de este valor existe una tendencia a hacerlos perpetuos, volverlos estables y repetirlos. Se muestra, pues, que las bases del valor y la pugna por realizarlo se encuentran en la naturaleza, porque cuando se ve la naturaleza como un conjunto de acontecimientos más bien que de sustancias, se caracteriza por *historias*, esto es, por la continuidad de un cambio que procede desde comienzos hasta finales. Por consiguiente, darse en la experiencia auténticas iniciaciones y consumaciones, es natural a ellas. Debido a la presencia de factores inciertos e inestables en estas historias, resulta insegura y fugaz la obtención de fines, de bienes. La manera de volver éstos más seguros estriba en la aptitud para dirigir los cambios que sobrevienen entre el comienzo y el fin de un proceso. Estos términos intermediarios son, una vez sujetos a dirección, *medios* en el sentido literal y en el sentido práctico de la palabra. Una vez dominados en la experiencia real constituyen herramientas, técnicas, mecanismos, etc. En lugar de ser enemigos de nuestros propósitos, son medios para ejecutarlos; son también procedimientos para poner a prueba y diferenciar las verdaderas metas de los ideales simplemente sentimentales y fantásticos.

La función de la ciencia física es la de descubrir aquellas propiedades y relaciones de las cosas en virtud de las cuales son éstas susceptibles de ser usadas como instrumentalidades; la ciencia física no pretende descubrir la íntima naturaleza de las cosas, sino tan sólo aquellas conexiones entre éstas que producen resultados y, por ende, pueden usarse como medios. La naturaleza *intrínseca* de los acontecimientos se revela en la experiencia bajo la forma de las cualidades directamente sentidas de las cosas. La estrecha coordinación y hasta fusión de estas cualidades con las regularidades que forman los objetos del conocimiento, en el sentido propio de la palabra "conocimiento", caracteriza la experiencia inteligentemente dirigida, a diferencia de la experiencia simplemente casual y acrítica.

Esta idea de la naturaleza instrumental de los objetos del conocimiento científico constituye el pivote sobre el cual gira la ulterior discusión (capítulo v). El rasgo de la experiencia dia-

ria que más sistemáticamente ha ignorado la filosofía es el grado en que está saturada de los resultdos de la comunicación y el trato social. Por haberse negado este factor, ya se ha negado toda validez objetiva a las significaciones, ya se ha tratado a éstas como milagrosas intrusiones de algo extranatural. Pero si en el lenguaje, por ejemplo, se reconoce el instrumento de la cooperación social y la compenetración recíproca, queda establecida la continuidad entre los acontecimientos naturales (voz animal, gritos, etc.) y el origen y desarrollo de las significaciones. Se ve que el espíritu es una función de interacción social y un auténtico rasgo de los acontecimientos naturales cuando éstos alcanzan la etapa de su más amplia y más compleja acción recíproca. La aptitud para responder a las significaciones y para emplearlas, en vez de limitarse a reacciones a los contactos físicos, es lo que constituye la diferencia entre el hombre y los demás animales; es el medio de elevar al hombre al reino de lo que se llama habitualmente lo ideal y espiritual. En otras palabras, la compenetración social traída por la comunicación, mediante el lenguaje y otros instrumentos, es el vínculo naturalista que acaba con la necesidad frecuentemente alegada de dividir los objetos de la experiencia en dos mundos, el físico y el ideal.

El capítulo VI da el paso que va desde este comprender que la índole social de las significaciones constituye el firme contenido del espíritu hasta la consideración de este último como individual o "subjetivo". Uno de los rasgos más señalados del pensamiento moderno, a diferencia del pensamiento antiguo y medieval, es su insistir en el carácter personal o bien privado del espíritu, en su identificación con el yo. La conexión de este hecho, tan básico como mal interpretado, con la experiencia, se establece mostrando que la cultura moderna, a diferencia de la antigua, se caracteriza por la importancia que concede a la iniciación, la invención y la variación. Así, se muestra cómo el espíritu, individualmente considerado, es el método del cambio y el progreso en las significaciones y los valores atribuídos a las cosas. Este rasgo se enlaza con los acontecimientos naturales recurriendo a la índole particular y variable, a la índole contingente de estos últimos. En sí y por sí es éste un factor que embaraza, siendo causa de lo accidental y lo irracional. Como tal se le trató durante largo tiempo en la historia de la humanidad, viéndose en las características individuales del

espíritu desviaciones de lo normal y peligros contra los cuales debía protegerse la sociedad. De aquí el largo reinado de la costumbre, el conservadurismo rígido y el régimen de conformidad y de nivelación intelectual que todavía existe. El desarrollo de la ciencia moderna empezó cuando se reconoció en ciertos campos técnicos el poder de utilizar las variaciones como otros tantos puntos de partida para hacer nuevas observaciones, hipótesis y experimentos. El incremento del espíritu experimental, a diferencia del dogmático, se debe a la creciente aptitud para utilizar las variaciones en servicio de fines positivos en lugar de suprimirlas.

La vida, como rasgo distintivo de los organismos naturales, se trataba incidentalmente en conexión con el desarrollo de los útiles, del lenguaje y de las variaciones individuales. El considerarlo como el vínculo entre la naturaleza y la experiencia constituye la tesis del problema de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo (capítulo VII). El mutuo aislamiento de la naturaleza y la experiencia ha vuelto un misterio insoluble la innnegable conexión del pensamiento y la eficacia del conocimiento y la acción animada de un propósito con el cuerpo. Se muestra que el restablecimiento de la continuidad acaba con este problema, dejándonos ante un organismo cuyos procesos tienen las cualidades llamadas habitualmente sentimientos, que no se dan en los procesos constitutivos de las cosas inanimadas, y que cuando las criaturas vivientes comunican unas con otras hasta el punto de participar en objetos comunes, y por ende universalizados, cobran propiedades característicamente espirituales. Se muestra que la continuidad entre la naturaleza y la experiencia resuelve muchos problemas que sólo se hacen tan graves cuando se ignora esta continuidad.

Entonces se pasa a considerar (capítulo VIII) los rasgos de las criaturas vivientes en conexión con la conciencia que constituye otro aspecto de la conducta y la experiencia, con la cualidad de directos que cobran los acontecimientos cuando se realizan en la experiencia por medio de interacciones orgánicas y sociales. Se desarrollan la diferencia y la relación existentes entre el espíritu y la conciencia. Las significaciones que forman el espíritu se vuelven conscientes o ideas, impresiones, etc., cuando se vuelve dudoso algo propió de las significaciones mismas o de su aplicación y necesita reconstruirse la significación de que se trata. Este principio explica la función de focos y la rápida mutación de sus

rasgos que presentan los objetos de la conciencia en cuanto tales. La carrera sensitiva y vital de un espíritu depende, así, de lo despierto que sea para hacerse preguntas y plantearse problemas; la conciencia se estanca y se vuelve estrecha y torpe cuando declina este interés.

La más alta incorporación, por ser la más completa, de las fuerzas y operaciones naturales en la experiencia, se encuentra en el arte (capítulo IX). El arte es un proceso de producción en que se reforman los materiales naturales con vistas a consumar una satisfacción mediante la regulación de las series de acontecimientos que ocurren en forma menos regular a más bajos niveles de la naturaleza. El arte es "bello" en el grado en que resultan dominantes y ostensiblemente gozados los fines, los últimos términos de los procesos naturales. Todo arte es instrumental en el uso que hace de técnicas y útiles. Se muestra cómo la experiencia artística normal implica el dar un equilibrio mejor que el que se encuentra en cualquier otra parte, sea de la naturaleza o de la experiencia, a las fases de consumación e instrumental de los acontecimientos. El arte representa, así, el acontecimiento culminante de la naturaleza, no menos que el clímax de la experiencia. Dentro de este orden de ideas se hace la crítica de la tajante separación que se establece usualmente entre el arte y la ciencia; se arguye que la ciencia como método es más básica que la ciencia como tema, y que la investigación científica es un arte a la vez instrumental por el dominio que da y final en cuanto es un puro goce del espíritu.

Esta vuelta al tema de los fines o de las consecuencias que consuman algo, y del deseo de ellas y la pugna por alcanzarlas, suscita la cuestión de la naturaleza de los valores (capítulo X). Los valores se interpretan en sentido naturalista como cualidades intrínsecas de los acontecimientos referentes a la consumación de éstos. La cuestión de la posibilidad de dirigir el curso de los acontecimientos de suerte que dé por resultado como fines o términos objetos que sean estables y que tiendan a la creación de otros valores, trae consigo el tema de los juicios de valor o valoraciones. Éstas constituyen lo que en términos generales se llama *crítica*. Se retorna al tema del primer capítulo subrayando la significación crucial de la crítica en todas las fases de la experiencia para dirigirla en forma inteligente. La filosofía es, entonces, una teoría generalizada de la crítica. Su definitivo valor para la experiencia

de la vida está en que proporciona constantemente instrumentos para hacer la crítica de aquellos valores —sean de creencias, instituciones, acciones o productos— que se encuentran en todos los aspectos de la experiencia. El principal obstáculo que se opone a llevar a cabo una crítica más efectiva de los valores en curso radica en la tradicional separación de la naturaleza y la experiencia, que es el propósito de este volumen reemplazar por la idea de su continuidad.

JOHN DEWEY

Nueva York, enero, 1929.

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

John Dewey no es precisamente un desconocido para el público de lengua española. Y no sólo porque quien llegó a ser el filósofo más representativo de una cultura como la de los Estados Unidos no podía ser ignorado del público culto de ningún país aun antes de toda traducción, sino porque están ya traducidas al español varias de sus publicaciones. Pero ninguna de ellas era una de sus principales obras filosóficas. Ello significaba en general una real deficiencia de la cultura de lengua española, si es que la plenitud de toda cultura requiere que se incorpore, por medio de la versión, las obras eminentemente representativas de las grandes culturas extrañas. Más aún significaba una real deficiencia en el dominio específico de la filosofía dentro de la cultura de nuestra lengua. Siguen las publicaciones filosóficas en español siendo aún más de traducción que de creación, y entre las publicaciones vertidas de otros idiomas siguen predominando todavía las del alemán. Sin duda se debe a la superioridad que a la filosofía de Alemania en conjunto no se deja de venir reconociendo en los demás países, incluso en los que tienen una tradición filosófica más ilustre, como no puede menos de advertir el conocedor de la filosofía contemporánea y puede percibir el simple público culto en casos como el de la *affaire* tan de estos días que es la del existencialismo. Pero hay sus más y sus menos, y la atención prestada a la filosofía actual de los países últimamente aludidos, y quizá en especial a la de los países de lengua inglesa, en los de la nuestra, ha venido siendo sin duda inferior a lo que fuera acertado: la confrontación más cabal posible de unas filosofías con otras resulta siempre y por lo menos instructiva; sobre todo, es normalmente la vía por excelencia para que las filosofías lleguen a percatarse de sus limitaciones y abrirse horizontes decisivos. A compensar la doble deficiencia señalada, continuando su empresa editorial, de tan culminante importancia ya, se ha resuelto, por tanto, el Fondo de Cultura Económica de México, con la entusiasta cooperación del Comité Norteamericano para la traducción de las obras filosóficas de John Dewey.

El presente volumen inicia, pues, la publicación de las principales obras filosóficas de Dewey en español. E incita, si no es que obliga, a anteponerle algunas consideraciones, enderezadas a apuntar la esencial significación que puede y debe tener el incorporar en general a la cultura de lengua española y en particular a su bibliografía filosófica estas obras, como consecuencia de su propia significación esencial en la historia de la filosofía y de la cultura universales, por un lado, y, por otro, de la situación actual de la filosofía en los países de lengua española.

Un filósofo norteamericano de paso por México, al regreso de otros países hispanoamericanos, declaraba no ha mucho, a un público de filósofos, profesores y estudiantes de filosofía, aficionados a ésta y quizá simples curiosos y hasta ociosos, cómo le llamaba la atención el hecho de que mientras que la filosofía actual de su país era en general más bien naturalista, en los países hispanoamericanos eran la mayoría de los cultivadores de la filosofía partidarios de aquella o aquellas que separan lo cultural o específicamente humano de lo natural. Esta observación, exacta sin duda en lo referente a los cultivadores de la filosofía en los países hispanoamericanos, aun cuando no lo fuese en la misma medida de lo relativo a la filosofía actual de los Estados Unidos, tiene sobre todo el acierto de destacar la oposición entre dos tipos de filosofías en que se origina la doble significación de la de Dewey enunciada al final del aparte anterior. Se multiplican las ocasiones que mueven, incluso en conciencia, en conciencia profesional, a revisar tal oposición, en verdad de hondura y alcance radicales y trascendentes.

Quizá nadie represente en el campo de la filosofía de nuestros días el primer tipo en forma más viva, y por lo mismo más vivamente persuasiva, que Dewey. Tal como la expone en la presente obra, la más amplia y más asequible a la vez, por el tema y el estilo, entre las más filosóficas de Dewey, su "metafísica naturalista" de "método denotativo", según sus propios términos, en los que "metafísica" quiere decir "conocimiento de los rasgos genéricos de la existencia" y "denotativo" un apuntar fundamentalmente a estos rasgos mismos, es un empeñoso esfuerzo por rectificar todos los dualismos, cuando no pluralismos, de la tradición filosófica, en la dirección de lo que cabe llamar, por correlación, un monismo de la "naturaleza", en que el dispositivo o el órgano

que restablece la unidad con ésta de la "experiencia" es lo "instrumental", de donde la etiqueta de "instrumentalismo" que le ha puesto la necesidad de conceptuar y clasificar, justificada por mucho que se abuse de ella. "La experiencia tiene sus equivalentes en cosas tales como la historia, la vida, la cultura." La experiencia es, pues, la vida humana en su amplitud toda. No hay que separarla de la naturaleza —artificialmente, puesto que naturalmente se halla inserta en ésta. En tanto y en cuanto el hombre "experimenta", vive —actúa en el sentido de la eficiencia y la eficacia. Esta su actuación misma y toda es "instrumental": hasta las ideas y los valores, hasta el espíritu, de que tantas y tales filosofías hicieron y hacen un reino del ser ideal aparte del reino del ser real, o un reino del valer aparte del reino del ser, o un reino del espíritu aparte del reino de la materia, son "instrumentalidades" del hombre; el lenguaje y el yo son sendos "instrumentos de instrumentos", como de la mano dice Aristóteles; y los instrumentos *stricto sensu* que esta última maneja no son sino causas, medios y efectos, a una, de la general y fundamental actuación instrumental del hombre, del hombre que vive ínsito en la naturaleza. Los dualismos cardinales de la tradición filosófica son tres: el de lo físico y lo psíquico, el dé lo real y lo ideal, el de lo inmanente y lo trascendente por excelencia o metafísico en el sentido más propio, aquel en que la materia o el espíritu o ambos se conciben existiendo más allá de todo lo físico y psíquico, de todo lo real empírico, fenoménico. Veamos cómo frente a estos dualismos va presentando Dewey su propia concepción en esta obra.

Entre los "rasgos genéricos de la existencia" no habría otro que lo fuese más que el condicionamiento mutuo de lo inestable y lo estable, de que se deriva el imperativo de usar lo estable contra lo inestable, en contra de la tendencia del filósofo a hacer de lo estable la verdadera realidad y una simple apariencia de ésta de lo inestable, y de la tendencia del hombre en general a huir de lo inestable refugiándose en una visión imaginativa de lo estable. Los pensadores trasmutan "la percepción imaginativa del objeto establemente bueno en una definición y descripción de la verdadera realidad, en contraste con la existencia baja y engañosa, que siendo inestable e incompleta, se limita a enredarnos en la necesidad de elegir y luchar activamente... Empíricamente tenemos justo aque-

llo de que partimos: la mezcla de lo inestable y lo problemático con lo seguro y lo completo. Pero se ha deslizado un procedimiento de clasificación, basado en el deseo y desarrollo en la imaginación reflexiva, que desgarra un rasgo del otro, poniéndole al uno la etiqueta de realidad y al otro la de apariencia. Entonces se pierde de vista el problema auténticamente moral de mitigar y regular el factor perturbador mediante el empleo activo del factor estable". (Capítulo II).

Este empleo tiene también por condición de su posibilidad otro de los rasgos de la experiencia, equiparable en generalidad al anterior: la dualidad de lo festival y del trabajo. Esta dualidad se origina en el hecho de que la naturaleza es un proceso de procesos con sus comienzos y finales puramente naturales. Lo festival es la manifestación por excelencia de que algunos de estos *finales* son *fines* para el hombre. El trabajo se endereza y debe enderezarse más aún, con plena conciencia y exclusividad, a usar los procesos naturales, con sus comienzos y finales, como instrumentos para lograr cada vez más perfectamente aquellos finales que son fines para el hombre, en contra, por segunda vez, de la tendencia del filósofo y del hombre en general a tomar aquellos finales de procesos naturales que son fines para el hombre por fines de la naturaleza misma independientemente de la estimación y del esfuerzo humanos. "La experiencia humana en general, en sus rasgos más gruesos y más visibles, tiene por una de sus notas más llamativas la preocupación por el goce inmediato, las fiestas y los festivales." "Si se reflexiona sobre él, este aspecto de la existencia pone de manifiesto objetos que tienen carácter de fines." "La otra cosa más evidente de suyo de la experiencia es el trabajo útil y su forzosa necesidad. Así como el goce directamente apreciativo presenta las cosas bajo el aspecto en que se consuman, el trabajo las pone de manifiesto en sus conexiones mutuas como cosas que se causan, producen, favorecen, estorban, generan y destruyen". "Ser un fin puede ser igualmente una culminación extática, una efectiva consumación o una tragedia deplorable. Cuál de estas cosas sea un objeto terminal o final, no tiene nada que ver con la propiedad de ser un fin. Lo que implican realmente los fines naturales puede ponerse de manifiesto considerando los principios en lugar de los fines. Insistir en que la naturaleza es una cuestión de principios es afirmar que no hay

un principio único y súbito de todas las cosas. Lo que no es sino otra manera de decir que la naturaleza es una cuestión *de* cuestiones, en que cada una tiene su *propia* cualidad, como quiera que pueda estar articulada con las otras. Esto no implica que todo principio signifique un progreso o una mejora... Evidentemente, el hecho y la idea de principiar es algo neutral, no encomiástico; temporal, no absoluto. Y como dondequiera que empieza una cosa termina otra, lo que es verdad de los principios es verdad de los fines...; el reconocer en la naturaleza una escena de incesantes comienzos y términos se presenta como la fuente de las luces filosóficas." "Por 'fines' entendemos también fines en vista, metas, cosas vistas después de deliberar como dignas de perseguirlas y provocadoras de esfuerzos. Estos fines están formados de objetos tomados por el lado de sus cualidades directas y terminales; objetos que se han dado alguna vez como finales, pero que no se encuentran al presente en la existencia y que probablemente no se encontrarán en ella salvo por obra de una acción que modifique las circunstancias. La metafísica clásica es una confusa unión de estos dos sentidos de los fines, el primariamente natural y el secundariamente natural, o práctico o moral. Cada uno de estos dos sentidos es inteligible, fundado, legítimo de suyo. Pero su mezcla es uno de los grandes Males de la filosofía. Pues trata como fines naturales independientes de la reflexión justo aquellos objetos que son dignos y merecedores de una elección reflexiva. La teleología vulgar ha seguido, sin darse cuenta, las direcciones que regían el pensamiento griego; la metafísica espiritualista y semiteológica ha adoptado conscientemente el punto de vista del último." (Capítulo III).

"No fué... el gustar la manzana, sino el obligado castigo del trabajo lo que hizo al hombre igual a los dioses, *conocedor* del bien y del mal, en lugar de limitarse a poseerlos y experimentarlos". Tal es, pues, la razón de ser de que en general el conocimiento y singularmente el científico, con su verdad, sean de lo instrumental en cuanto tal y por ende instrumentales ellos mismos. "Los objetos *últimos* de la ciencia son procesos de cambio *dirigidos*. A veces se restringe el uso de la palabra 'verdad' a designar una propiedad lógica de las proposiciones; pero si extendemos su alcance hasta designar el carácter de una referencia existencial, éste es el sentido de la verdad: procesos de cambio dirigidos de tal suerte

que consumen algo intentado... Los objetos instrumentales de la ciencia sólo son por completo ellos mismos cuando dirigen los cambios de la naturaleza hacia un objeto con el que se logra algo. Así se puede decir en forma inteligible, y no como simple tautología, que el fin de la ciencia es el conocimiento, sobreentendiendo que el conocimiento es más que la ciencia, al ser su fruto. Conocimiento es una palabra que tiene varias acepciones. Etimológicamente, 'ciencia' puede significar un caso probado y auténtico de conocimiento. Pero el conocimiento tiene también una acepción más liberal y más humana. Significa los acontecimientos entendidos, los acontecimientos penetrados tan analíticamente por el pensamiento, que el espíritu está literalmente en su casa en ellos. Significa comprensión, o incluso acuerdo razonable. Lo que a veces se llama ciencia 'aplicada' puede ser más de veras ciencia que lo que se llama convencionalmente ciencia pura. Pues se ocupa directamente, no con instrumentalidades puras y simples, sino con instrumentalidades que están trabajando para producir modificaciones de la existencia en busca de conclusiones preferidas en la reflexión". (Capítulo IV).

La frase "significa comprensión, o incluso acuerdo razonable" apunta a algo más. El espíritu es en su sentido más propio lo que se puede llamar el universo de las significaciones —que a su vez se puede considerar como el núcleo de lo que se llama el espíritu objetivo—, y las significaciones son instrumentos oriundos de la comunicación, de la comunidad que los usa. "En virtud de la comunicación, del dar y tomar social, se vuelven diversas actitudes orgánicas un conjunto articulado de personas embebidas en la conversación, que confieren una con otra, que cambian especiales experiencias características, que se prestan oído una a otra, que no quieren oír, que se acusan y que se excusan... Así es como nace el espíritu". "El lenguaje es específicamente un modo de interacción de dos seres por lo menos, uno que habla y otro que oye; y presupone un grupo organizado al que pertenecen estas criaturas y del que han adquirido sus hábitos verbales... La significación de los signos siempre incluye además algo común como común entre personas y un objeto. Cuando atribuímos al que habla como intención *suya* una significación, damos por supuesta otra persona que ha de participar en la ejecución de la intención, y también algo, independiente de las personas interesadas, por

medio de lo cual se ha de realizar la intención. Personas y cosas deben servir igualmente como medios de llegar a una consecución común, compartida. Esta comunidad de participación es la significación". "Así es como toda significación resulta genérica o universal. Es algo común entre el que habla, el que oye y la cosa a que se refiere lo que se dice. Es universal también en cuanto es un medio de generalización. Una significación es un método de acción, una manera de usar cosas como medios para consumar algo en compañía, y el método es general aunque sean particulares las cosas a que se aplique... Las significaciones son reglas para usar e interpretar las cosas, siendo toda interpretación una atribución de potencialidad para producir cierta consecuencia". Vea el lector el admirable ejemplo, que pudiera llamarse fenomenológico, de las pp. 147 *ss.* "La esencia no es... más que un caso relevante de la significación; ser parcial y atribuir *una* significación a una cosa como *la* significación de la misma, no es sino poner de manifiesto la sujeción del hombre a sus inclinaciones. Como las consecuencias difieren también por su grado de consecuencia y con ello de importancia, cabe que el buen sentido práctico se aferre a esta parcialidad unilateral, pues que la significación apresada como esencia puede designar las consecuencias más difundidas y reiteradas. Así se explica la aparente paradoja de la distinción y la conexión de esencia y existencia. La esencia no es nunca la existencia, y sin embargo es la esencia, el producto destilado de la existencia, la cosa importante acerca de ésta, su justificante intelectual, el medio de inferir y transferir difusivamente y el objeto de una intuición estética... Como las [consecuencias] de nuestro gusto tienen cualidades relevantes..., se identifica la esencia misma de una cosa con aquellas consecuencias finales que tiene la cosa cuando son favorables las condiciones. Así *la* esencia, una, inmutable y constitutiva, que *hace* de la cosa *lo que* ésta es, surge de las variadas significaciones que cambian al cambiar las condiciones y las intenciones más o menos transitorias". En suma, lo ideal viene a ser una instrumentalidad, susceptible de ser gozada como "fin", de la comunidad, lo que aproxima a Dewey a la escuela sociológica francesa. Vea el lector los ejemplos de las pp. 158 *ss.* y 164 *ss.* (Capítulo v).

Pero el espíritu objetivo se "subjetiva" cuando se destaca lo individual, como instrumento de la innovación, en el seno de

lo social. "Una existencia individual tiene... una doble situación y alcance. Hay el individuo que pertenece a un sistema continuo de acontecimientos en conexión que refuerzan sus actividades y que forman un mundo en que se siente en su casa, en perfecta armonía con sus propias preferencias y que da satisfacción a sus exigencias... Y hay el individuo que encuentra un corte entre sus inclinaciones características y las operaciones de las cosas por medio de las cuales y únicamente por medio de las cuales pueden quedar satisfechas sus necesidades; este individuo está separado, discreto, porque está en malos términos con sus circunstancias. O se rinde, se conforma y en bien de la paz se vuelve un subordinado parasitario, se complace en la soledad egotista, o bien sus actividades tienden a reformar las condiciones de su existencia de acuerdo con sus deseos. En este último proceso nace la inteligencia —no el espíritu que se apropia y goza el todo de que forma parte, sino el espíritu individualizado, capaz de iniciativa, aventurero, experimentador, disolvente. Los poderes que posee, los vínculos que anuda con el mundo, quedan reducidos a agentes inseguros con que forjar instrumentalidades eficaces en el esfuerzo y el empeño del ensayar". (Capítulo VI).

No hay, por tanto, solución de continuidad entre la naturaleza, la vida y el espíritu en todos sentidos. "Aunque nada ocurre aisladamente en la naturaleza, con todo no son generales ni homogéneas la interacción y la conexión. Los acontecimientos en interacción tienen lazos más apretados y más flojos, que les dan calidad de ciertos principios y finales y que los deslindan de otros campos de interacción. Semejantes campos relativamente cerrados se sueldan en ciertos momentos de tal suerte que entran en interacción, produciéndose una alteración crítica. Se forma un nuevo y más amplio campo en que quedan en libertad nuevas energías y al que pertenecen nuevas cualidades... En general, cabe distinguir tres cotas de tales campos. La primera, el escenario de interacciones más estrechas y más externas, aunque cualitativamente diversificado en su interior, es física; sus propiedades distintivas son las del sistema mecánico-matemático descubierto por la física y que define la materia como un carácter general. La segunda cota es la de la vida. Las diferencias cualitativas, como las que hay entre la planta y el animal, entre las formas animales inferiores y las superiores, son aquí todavía más notorias; pero a

pesar de su variedad tienen cualidades comunes que definen lo psico-físico. La tercera cota es la de la asociación, comunicación, participación. Ésta se halla aún más diversificada internamente, al componerse de individualidades. A través de sus diversidades está señalada, sin embargo, por propiedades comunes que definen el espíritu como intelecto: posesión de significaciones y respuesta a ellas". (Capítulo VII).

Casi como una simple consecuencia, se podrá "dar una definición formal de la conciencia en relación con el espíritu o las significaciones. Conciencia... es aquella fase de un sistema de significaciones que, en un momento dado, está en trance de cambiar de dirección, de sufrir una transformación o hacer un tránsito". "Lo *directamente* inestable, el punto de la mayor necesidad inmediata, es lo que señala el ápice de la conciencia, su modo focal o de mayor intensidad. Y éste es el punto del *cambio* de dirección, de la *nueva* adaptación, de la *re*-organización." "Lo directamente dado es siempre lo dudoso; es siempre una materia destinada a que acontecimientos ulteriores la determinen o le asignen cierto carácter. Es un grito que pide algo no dado, un requerimiento dirigido a la fortuna, con el patetismo de una súplica o el tono imperioso de una orden. Sería 'mejor', cabe pensar, que la naturaleza estuviese terminada de un cabo a otro, o fuese una estructura mecánica o teleológica cerrada, tal como se la han imaginado las escuelas filosóficas. Pero en tal caso desaparecería la llama vacilante de la conciencia". (Capítulo VIII).

Todas las concepciones resumidas hasta aquí vienen a hacer de la conciencia, el espíritu, el conocimiento, la ciencia un arte en el sentido en que este término abraza con las bellas artes las útiles. La falta de fundamento de una distinción esencial entre unas y otras y entre el arte en general y la ciencia es precisamente el tema del capítulo IX. "Pensamiento, inteligencia, ciencia, es el dirigir intencionalmente los acontecimientos naturales hacia significaciones susceptibles de que se las posea y goce en forma directa; este dirigir —que es arte en acción— es él mismo un acontecimiento natural en que llega a ser plenamente ella misma la naturaleza, de otra suerte parcial e incompleta, por manera que los objetos de la experiencia consciente constituyen, cuando están escogidos reflexivamente, el 'fin' de la naturaleza. Los haceres y padeceres que forman la experiencia son, en la misma medida en

que la experiencia es inteligente o está grávida de significaciones, una unión de lo inestable, nuevo, irregular, con lo asentado, seguro y uniforme —unión que define también lo artístico y lo estético. Pues dondequiera que hay arte ya no se cruza lo contingente y en marcha con los propósitos de lo formal y reiterativo, sino que lo uno y lo otro concurren armoniosamente. Y el rasgo distintivo de la experiencia consciente, de lo que por amor de la brevedad se llama frecuentemente 'conciencia', es que en ella se juntan en una sola cosa lo instrumental y lo final, las significaciones que son signos e hilos conductores y las significaciones que se poseen, padecen y gozan directamente. Y todas estas cosas son eminentemente verdaderas del arte". "Establecer una diferencia de *género* entre las artes útiles y las bellas artes es, por tanto, absurdo, puesto que el arte entraña una peculiar compenetración de medios y fines." Así "llegamos a una conclusión referente a las relaciones del arte instrumental y el arte bello que es justo la contraria de aquella a que tienden los estéticos exclusivistas, a saber, que el arte bello cultivado *conscientemente* como tal es de una índole instrumental *sui generis*. Es un procedimiento de experimentación empleado con vistas a la educación. Existe en gracia a un uso especializado que representa nuevas formas de adiestrar la percepción. Cuando los creadores de tales obras de arte tienen éxito, tienen también títulos a la gratitud que sentimos hacia los inventores de microscopios y micrófonos; a la postre, franquean nuevos objetos que observar y gozar. Éste es un verdadero servicio; pero sólo una edad de confusión y vanidad a la vez se arrogará el derecho de dar a las obras que acarrean esta especial utilidad el nombre exclusivo de arte bello". Así es como podrá decir el capítulo que "la historia de la experiencia humana es una historia del desarrollo de las artes".

Por último, "los valores son valores, cosas que tienen directamente ciertas cualidades intrínsecas. De ellos en cuanto valores no hay, por consiguiente, nada que decir; son lo que son. Todo lo que de ellos puede decirse se refiere a las condiciones en que se originan y a las consecuencias a que dan lugar". Por eso "no es lo que importa e interesa una teoría de los valores, sino una teoría de la crítica, un método para discernir entre los bienes sobre la base de las condiciones de su aparición y de sus consecuencias". Así se propone "un concepto de filosofía, a saber, el de que la

filosofía es intrínsecamente una crítica que tiene su lugar propio entre las variadas formas de la crítica en general; una crítica de las críticas, por decirlo así". "La conciencia moral, el gusto artístico y la convicción religiosa pasan insensiblemente a juicio crítico; y este último pasa a su vez a una forma más y más generalizada de crítica llamada filosofía". "La filosofía parte de las situaciones efectivas en materia de creencia, conducta y percepción estimativa, caracterizadas por cualidades directas de bondad y maldad, y de las modalidades de juicio crítico corrientes en un momento dado en todas las regiones del valor; éstos son sus datos, su material. Estos valores, críticas y métodos críticos los somete a una ulterior crítica tan vasta y sólida como sea posible. La finalidad es regular la ulterior estimación de los bienes y los males; dar mayor libertad y seguridad en los actos de directa elección, apropiación, identificación y de repulsión, eliminación, destrucción que introducen y que eliminan objetos del campo de la creencia, la conducta y la contemplación". "A veces se sugiere, sin embargo, que semejante manera de ver la filosofía rebaja su dignidad, degradándola al nivel de un instrumento de reformas sociales... Se concibe la 'reforma social' con espíritu de filisteo si se entiende que significa algo menos que justo la emancipación y expansión de las significaciones de que es capaz la experiencia... Nada, sino la mejor, la más rica y más plena experiencia posible, es bastante bueno para el hombre. La consecución de semejante experiencia no debe concebirse como el problema específico de los 'reformadores', sino como el propósito común de los hombres. La aportación que puede hacer la filosofía a esta meta común es la crítica". Entre la inicial concepción de la filosofía como metafísica, en el sentido de "conocimiento de los rasgos genéricos de la existencia", y esta concepción final de la filosofía como crítica, facilitada por el amplio sentido del vocablo inglés *criticism*, no hay, por lo demás, no ya contradicción, ni siquiera divergencia, sino concurrencia cooperativa. "Rasgos comunes de toda existencia son la individualidad cualitativa y las relaciones constantes, la contingencia y la necesidad, el movimiento y el reposo. Este hecho es fuente a la vez de los valores y de su inestabilidad; a la vez de la directa posesión que es casual y de la reflexión que es una condición previa de la segura obtención y apropiación. Toda teoría que descubre y define estos rasgos es, por tanto, un simple mapa catastral

de la provincia de la crítica, que sienta líneas básicas para emplearlas en más intrincadas triangulaciones". En todo caso, y visto el repetido fracaso de las filosofías tradicionales, póngase a prueba ésta, concluyen pidiendo el capítulo X y la obra, muy de acuerdo con las enseñanzas mismas de ésta.

Acaba de verse cómo borra Dewey expresamente el dualismo de lo físico y lo psíquico, en particular en los capítulos VI a VIII, y el de lo real y lo ideal, no menos expresamente, en especial en los capítulos V y X. Al dualismo de lo inmanente y lo trascendente por excelencia o en sentido metafísico más propio no se dedica, en cambio, ningún capítulo: el dualismo supremo sólo resulta borrado en cuanto se encuentra implicado en los dos anteriores; en cuanto lo psíquico o lo ideal son fenómenos del alma y el espíritu metafenoménicos, la sustancia psíquica y espiritual de la tradición; en cuanto sería una significación o un valor, quizá Dios, a quien sólo se mienta o se alude incidental o indirectamente. Semejante ocuparse en detalle con los dualismos de lo físico y lo psíquico y de lo real y lo ideal y no ocuparse, prácticamente, con el de lo inmanente y trascendente en el repetido sentido, a pesar de ser éste el dualismo supremo de la tradición, es superlativamente significativo: significa, en efecto, que el dualismo supremo ha venido a no ser problema en los mismos términos que los otros dos, como consecuencia principal del moderno "inmanentismo". Mas para comprender plenamente este rasgo tan fundamental del "sistema" de Dewey, es menester llegar a él partiendo de otros.

Una filosofía no es cabal si no es cabalmente consciente de sí, y no es esto, ni por tanto aquello, si se contenta con proponerse y rechazar las demás, por muchas y sólidas razones que alegue en contra de las últimas y en su propio favor, si entre estas razones no figuran las explicativas de cómo se hayan originado las filosofías rechazadas por ella y, siquiera por correlación implícita, cómo se ha originado ella misma. Dewey no deja de explicar reiteradamente a lo largo de su obra cómo se han originado los dualismos que rechaza, hágalo en la forma expresa en que se ocupa con los de lo físico y psíquico y lo real e ideal o en la forma indirecta en que su naturalismo alcanza también a lo trascendente por excelencia. Las citas anteriores han comprendido más de un ejemplo de esta explicación. Pero no pudieron pasar de algunos ejemplos, incapaces de dar idea de la explicación en su integridad. Es in-

dispensable, pues, añadir siquiera lo siguiente. Como va a comprobar el lector, los capítulos de *La Experiencia y la Naturaleza* suelen empezar, y hasta continuar, a través de mayores o menores intermitencias, con un recorrido histórico, que suele asimismo partir de la experiencia "primitiva" o de la vulgar y fijarse singularmente en la filosofía originaria de toda la occidental, la filosofía griega; o en todo caso contienen pasajes de índole histórica, explicativa en el sentido insinuado y perceptiblemente diversa de la índole crítica de aquellos otros pasajes referentes a las filosofías ajenas en que se rechazan éstas. Tales recorridos y pasajes vienen en conjunto a dar de estas filosofías, fundamentalmente de la griega, una explicación sociológica en su raíz, como caso particular, en definitiva, de la explicación sociológica que se da del mundo de las significaciones o de lo ideal en general, del cual son parte los filosofemas. Esta explicación, general o particular, aproxima la filosofía de Dewey a la "sociología del saber" o "del conocimiento" y al "historicismo" en general —y requiere que se la juzgue fundamentalmente partiendo de estas sus propias y básicas ideas y tendencias explicativas del origen de las filosofías, sin excepción. Es conveniente empezar tratando de puntualizar lo que tenga de norteamericana. A la vista salta que este instrumentalismo potencia la correspondencia que es ya un lugar común entre el "pragmatismo" filosófico de los Estados Unidos y la orientación "practicista" de la cultura norteamericana, reconocida corrientemente por los mismos ciudadanos del país, y no en último término, precisamente, entre ellos por los intelectuales, como probaría singularmente la literatura de autocrítica de la cultura norteamericana, que no parece sino crecer en volumen y autoridad. Aunque el lugar común sea falso en la medida de la existencia, dentro de la misma cultura, de ingredientes, no poco voluminosos ni poco operantes, de "idealismo", incluso del más utópico —de lo que es prueba también la mentada literatura, por la vertiente de la crítica que ejercita sobre la cultura que constituye por la otra vertiente su objeto—, subsiste la correspondencia de aquel pragmatismo filosófico con la innegable orientación de una parte sumamente considerable y decisiva de esta cultura. Recuérdese la concepción de la filosofía exponiendo la cual y pidiendo que se la ponga a prueba concluye la presente obra. ¿No es una manifestación egregia del espíritu de servicio social que anima la

vida del gran país y que es un espíritu de práctico —idealismo, precisamente? Pero la filosofía de Dewey es notoriamente, encima, o mejor, más a fondo, una nueva manifestación de una corriente filosófica de mayor amplitud geográfica e histórica antigüedad: la del empirismo de la filosofía y la cultura inglesas. A cierto extremo trae Dewey, a través del empirismo radical de James, el de Hume —desde el materialismo de Hobbes y el inductivismo de Bacon, por lo menos, es decir, si no es que desde el escolasticismo anglofranciscano postomista. Es genealogía históricamente fundada. La cultura norteamericana se presenta como la expansión por excelencia del mundo moderno, de la modernidad. Y el "inmanentismo" que anima radicalmente a ésta desde sus orígenes no ha tenido expresión filosófica más auténtica antes de nuestros días que la filosofía inglesa clásica. La manifestación extrema, en una cierta dirección, del inmanentismo moderno, es lo que resulta, en definitiva, el instrumentalismo de Dewey. Ahora bien, clásicas se han tornado las filosofías en la medida en que han dado expresión a posiciones cardinales del intelecto humano, a corrientes fundamentales de la historia de la Humanidad.

Del inmanentismo moderno es de lo que se trata en el último fondo; de ese vivir *la* vida y *el* mundo como si no hubiese *otra* vida y *otro* mundo, un más allá, del que serían correlativos *esta* vida y *este* mundo, el más acá; vivir que es lo que hay de más propiamente moderno en la vida moderna, en que coexisten reliquias del pasado e inicios de futuro con plenitudes presentes, como en toda vida; y vivir cuya es la mitad de la filosofía moderna, la mitad más moderna —que aquella que representa esfuerzos por salvar el pasado conciliándolo con la modernidad. Ahora bien, cualquier dualismo ¿no es explícitamente, no entraña, por lo menos, un más allá de uno de los términos respecto del otro, una trascendencia? Por eso ha sido la tendencia al monismo la predominante en la filosofía moderna hasta nuestros días, por lo menos desde los de Hobbes. Pues no sólo el materialismo de éste y de sus sucesores y el empirismo y positivismo, pragmatismo e instrumentalismo son expresión del moderno inmanentismo. Lo es también el idealismo y tanto más cuanto más absoluto, aunque Dewey lo vea como una manifestación del dualismo, porque lo mira desde su punto de vista, desde su propia posición, esto es, como opuesto, trascendente, a su propio naturalismo, en lugar

de verlo desde él mismo, con su esencial hacer inmanente a las ideas o a la Idea todo —no se puede decir, en rigor, lo demás... Pero desde Hegel, si es que cabe dentro de su idealismo absoluto una ontología dualista de lo natural y lo humano; en todo caso, con algunas de las más conspicuas filosofías de nuestros días, última y superlativamente la existencialista, se ha venido a pensar, más o menos explícitamente, más o menos conscientemente, que, no un monismo naturalista, sino el dualismo de lo humano *sobre* lo natural es la condición de posibilidad de un inmanentismo riguroso, capaz de hacer lo trascendente, lo sobrenatural de la tradición, inmanente —no a la naturaleza, sino al hombre. En este nuevo plano parece planteado en el momento actual el problema de dar expresión filosófica al moderno inmanentismo. Puede formularse, solicitando la mayor concisión posible, la diferencia de nivel entre el plano anterior y el nuevo en los términos siguientes.

Los grandes dualismos tradicionales apuntan en última instancia a afirmar la trascendencia, a lo natural y humano, de lo psíquico, lo ideal, lo espiritual, como sobrenatural. Dewey hace inmanente a lo natural lo humano, lo psíquico, lo ideal, lo espiritual, y, en cuanto se encuentra implicado en esto en la forma anteriormente insinuada, todo lo sobrenatural. Las filosofías de nuestros días últimamente aludidas vienen, en cambio, a hacer del ser lo humano en cuanto tal radicalmente distinto de lo natural, trascendente a lo natural, del ser lo humano en cuanto tal sobrenatural, lo que hace inmanente a lo humano lo sobrenatural de la tradición. Para ésta hay lo natural y lo sobrenatural, que se reparten el cuerpo del hombre y su alma espiritual e inmortal; y hay lo sobrehumano en la misma medida en que correlativamente lo humano es parte de lo natural. Para las filosofías de las que es la de Dewey ejemplar extremado, no hay más que lo natural, que incluye en sí lo humano. Para las filosofías de nuestros días recién realudidas, hay lo natural y lo humano, que sería lo sobrenatural, o lo que es lo mismo, habría lo sobrenatural, pero nada sobrehumano.

Quizá en nombre de Dewey se pudiera decir que si un naturalismo como el suyo es potente para acabar con la trascendencia de lo sobrenatural y sobrehumano a lo natural y humano, más lo será para acabar con la mera trascendencia de lo humano a lo na-

tural. La anulación de lo sobrenatural y sobrehumano sería *eo ipso* una anulación de lo humano como sobrenatural —supuesta la identificación de lo humano con lo sobrenatural. El que el hombre sea *el creador* de lo sobrenatural y sobrehumano parece requerir que el hombre *sea* lo sobrenatural y sobrehumano, o que haya algo sobrenatural, el hombre mismo, pero nada sobrehumano... Por eso el "existencialismo" que cabe atribuir a Dewey, en vista del "uso" que hace del concepto de "existencia", tendría un sentido radicalmente divergente del peculiar al existencialismo, por ejemplo más fundamental y representativo, de Heidegger: la "existencia" es lo que Dewey reduce a la naturaleza y para Heidegger *lo* irreducible a ésta; el "instrumento" de Dewey lo es para llevar a cabo aquella reducción, el "útil" de Heidegger es el punto de partida de la exhibición de esta irreducibilidad.

Discutir aquí la discrepancia entre naturalismo y existencialismo, dentro de su común inmanentismo, no se diga discutir éste, rebasaría de todo punto los forzosos límites de este prólogo, que determinaron su intención única, declarada por anticipado desde las primeras páginas. Tiene, pues, que darse por satisfecho con una breve consideración final. Ambas posturas son manifestaciones del inmanentismo generalizado en los tiempos modernos. A primera vista parece la del naturalismo más radical. Sumerge no sólo lo sobrenatural y sobrehumano en lo humano, sino también esto en lo natural. Pero esta sumersión, justo por ser más extremada, es más problemática. La del dualismo sumerge lo sobrenatural en lo humano, pero no esto en lo natural, y esta sumersión parece tener más probabilidades de triunfar. Ni siquiera la historia de la filosofía tiene por motor exclusivo ni decisivo la razón pura o la pura razón: hasta a la historia de la filosofía la mueven motivos irracionales. Bien pudieran ser éstos los que hayan promovido el moderno auge del existencialismo y los que promueven quizá su triunfo en los días del próximo futuro. No se trata simplemente de que la reducción del hombre a la naturaleza sea un efecto más de la clásica tendencia al imperio de la lógica de la identificación, que generalizando cuanto sea menester puede identificarlo todo, y de que la exhibición de la irreducibilidad del hombre a la naturaleza sea un efecto de la predilección por una lógica de la diferenciación, propia de nuestros tiempos de "historicismo", tendencia y predilección que quizá mueven irracional-

mente las respectivas lógicas más que serían movidas racionalmente por éstas. Se trata más bien de que el hombre se atreve a divinizarse, pero con dificultad se resignará a infrahumanizarse. Por eso, al conformarse con no ser Dios, no se contenta con ser un pobre diablo, más o menos natural; no se contenta con menos que con ser el Diablo, que es tan sobrenatural como Dios —aunque ya no resulte sobrehumano. El dualismo de lo humano sobrenatural y lo natural es más demoníaco que el monismo naturalista, es satánico, por ende una poderosa tentación. El europeo no ha logrado recuperar el primitivo estado de inocencia sino en la América al norte del Bravo, aunque el paso de esta América a protagonista de la historia universal ha empezado a hacérselo perder de nuevo; la América al sur del Bravo ha permanecido más cerca de la pecaminosidad europea, sea por paradójica influencia de lo indígena o por lo que sea. En todo caso, ésta parece ser la cuestión en la actualidad: no tanto la de la trascendencia o inmanencia de lo sobrenatural y sobrehumano a lo natural y humano, cuanto la de la trascendencia o inmanencia de lo humano, reducido a ello lo sobrenatural o sobrehumano, a lo natural. El problema del inmanentismo, el problema de la modernidad, parece planteado actualmente en tal plano. Ser hasta hoy la expresión más cabal quizá de una de las cardinales soluciones posibles es el mérito mayor de Dewey, aquel por el que no parece ya incierta previsión, ni previsión siquiera, la que ve en él un clásico de la filosofía. A los cultivadores de la filosofía en los países hispanoamericanos, partidarios en general del dualismo de lo natural y lo humano, y a su público, puede enseñarles quizá como nadie una de las posibles soluciones cardinales del problema —y, más radicalmente, este mismo, o, en suma, en qué endiablado asunto andan metidos o pueden meterse.

LA EXPERIENCIA Y LA NATURALEZA

I

LA EXPERIENCIA Y EL MÉTODO FILOSÓFICO

EL TÍTULO de este volumen, *La Experiencia y la Naturaleza*, tiende a significar que la filosofía aquí expuesta puede denominarse, ya naturalismo empírico, ya empirismo naturalista, o también, tomando "experiencia" en su significación corriente, humanismo naturalista.

A muchos la asociación de ambos términos les parecerá lo mismo que hablar de un cuadrado redondo, tan arraigada está la idea que separa el hombre y la experiencia de la naturaleza. La experiencia, se dice, es importante para aquellos seres que la tienen, pero ocurre de un modo demasiado casual y esporádico para acarrear ninguna implicación importante acerca de la naturaleza de la Naturaleza. De la naturaleza, por otro lado, se dice que es algo acabado prescindiendo de la experiencia. En realidad, y de acuerdo con algunos pensadores, el caso es todavía más desesperado: para ellos, la experiencia no es sólo algo extraño que se sobrepone ocasionalmente a la naturaleza, sino que constituye un velo o pantalla que nos separa de la naturaleza, a menos que se le pueda "trascender" en alguna forma. Así se introduce por vía de razón o de intuición algo no-natural, algo supra-empírico. De acuerdo con una escuela opuesta, le va igualmente mal a la experiencia: se concibe la naturaleza como significando algo enteramente material y mecánico y, por consiguiente, articular una teoría de la experiencia en términos naturalistas es degradar y negar los nobles valores ideales que caracterizan la experiencia.

No sé de camino alguno por el cual puedan los argumentos dialécticos responder a tales objeciones. Surgen éstas de asociaciones con palabras y no puede tratárselas por vía de argumentación. Lo único que cabe esperar es poner de manifiesto en el curso de la discusión entera las significaciones vinculadas a las palabras "experiencia" y "naturaleza", y producir insensiblemente así, si se tiene fortuna, un cambio en las significaciones anteriormente vinculadas a ellas. Este proceso de cambio puede acelerarse llaman-

do la atención sobre otro orden de cosas, en el que la naturaleza y la experiencia marchan armoniosamente juntas, en el que la experiencia se presenta como el método, y el único método, para adueñarse de la naturaleza y penetrar sus secretos, y la naturaleza empíricamente descubierta (con el uso del método empírico en la ciencia natural) ahonda, enriquece y dirige el ulterior desarrollo de la experiencia.

En las ciencias naturales hay una unión de la experiencia y la naturaleza que no se considera como una monstruosidad; al contrario, el investigador debe usar el método empírico si quiere que se estimen sus descubrimientos como auténticamente científicos. El investigador acepta como comprensible de suyo que la experiencia, controlada en formas perfectablemente determinables, es el camino real que conduce a los hechos y leyes de la naturaleza. El investigador se sirve libremente de la razón y del cálculo; no podría ir lejos sin ellos. Pero vela por que las andanzas de esta índole teórica partan de objetos de una experiencia directa y terminen en ellos. La teoría puede intervenir en el curso de una larga serie de ideas, muchas de las cuales estén muy alejadas de toda experiencia directa. Pero el puente colgante de la teoría está sujeto por ambos extremos a los pilares de los objetos observados. Y este material empírico es el mismo para el hombre de ciencia y el hombre de la calle. Este último no puede seguir el discurso intermedio sin una preparación especial. Pero las estrellas, las rocas, los árboles y la pululación toda de las cosas constituyen el mismo material empírico para ambos.

Estos lugares comunes cobran significación cuando la cuestión es la de la relación de la experiencia con la formación de una teoría filosófica de la naturaleza. Indican que la experiencia, si la investigación científica está justificada, no es ningún primer plano o término infinitesimalmente delgado de la naturaleza, sino que penetra en ésta, descendiendo hasta sus profundidades, y esto de tal forma que su alcance es capaz de incremento. La experiencia abre túneles en todas las direcciones, y al hacerlo así trae a la superficie cosas en un principio ocultas —como el pico del minero alza a la superficie de la tierra tesoros sacados de su fondo. A menos que estemos dispuestos a negar toda validez a la investigación científica, estos hechos tienen un valor que no puede igno-

rarse para la teoría general de la relación entre la naturaleza y la experiencia.

Se ha sostenido a veces, por ejemplo, que como la experiencia es un recién llegado en la historia de nuestro sistema solar y de nuestro planeta, y como éstos ocupan un lugar fútil en las vastas áreas de los espacios celestes, la experiencia es a lo sumo un leve e insignificante incidente de la naturaleza. Nadie que tenga un honrado respeto por las conclusiones de la ciencia puede negar que la experiencia es, en cuanto "existencia", algo que sólo se da en condiciones sumamente especiales, tales como se encuentran en una criatura de organización altamente complicada que requiere, a su vez, un medio ambiente especial. No hay prueba alguna de que se dé la experiencia dondequiera y cuandoquiera. Pero una limpia mirada a la investigación científica fuerza también a reconocer que cuando se da la experiencia, por limitada que sea la parte del tiempo y del espacio en que así ocurra, entra en posesión de algún sector de la naturaleza, y en tal forma que hace accesibles otros recintos de esta última.

Un geólogo de 1928 nos habla de acontecimientos que tuvieron lugar no sólo antes de que él naciera, sino millones de años antes de que sér humano alguno hubiera venido a la existencia en la tierra. Lo hace así partiendo de cosas que son actualmente el material de la experiencia. Lyell revolucionó la geología al percibir que aquella clase de cosa de que se puede tener experiencia actual en la acción del fuego, del agua, de la presión, es la misma clase de cosa por obra de la cual tomó la tierra sus presentes formas estructurales. Al visitar un museo de historia natural, se halla uno con cierta masa de piedra, y al leer el letrero correspondiente se descubre que viene de un árbol que creció, así se afirma, hace cinco millones de años. El geólogo no saltó de la cosa que puede ver y tocar a un acontecimiento de las edades pasadas; colacionó la cosa observada con otras muchas, de diferentes géneros, que se encuentran por todo el globo; y comparó los resultados de sus comparaciones anteriores con los datos de otras experiencias, digamos, las del astrónomo. Esto es, el geólogo traduce las coexistencias observadas en secuencias no observadas, inferidas. Finalmente, fecha su objeto, situándolo en un orden de acontecimientos. Mediante la misma clase de método predice que en ciertos lugares se observarán ciertas cosas de que no se tiene

todavía experiencia. La conciencia científica es, además, tan sensible por respecto a la necesidad de la experiencia, que cuando reconstruye el pasado no está plenamente satisfecha si se limita a sacar inferencias de una masa de pruebas no contradichas, por amplia y voluminosa que sea; procede a crear condiciones de calor, presión, humedad, etc., capaces de permitirle reproducir realmente en un experimento aquello que infirió.

Estos lugares comunes prueban que la experiencia es *de* la naturaleza y figura *en* la naturaleza. No es la experiencia lo que es objeto de experiencia, sino la naturaleza: las piedras, las plantas, los animales, las enfermedades, la salud, la temperatura, la electricidad, etc. Cosas en ciertas formas de acción mutua *son* la experiencia; ellas son aquello de que se tiene experiencia. Vinculadas en otras determinadas formas a otro objeto natural —el organismo humano— son igualmente la forma *como* se tiene experiencia de las cosas. La experiencia llega así a descender al fondo de la naturaleza; tiene profundidad. Tiene también anchura y la tiene con una amplitud indefinidamente elástica. Se extiende. Este extenderse constituye la inferencia.

Pueden suscitarse dificultades dialécticas, perplejidades debidas a las definiciones dadas a los conceptos que entran en la discusión. Se dice que es absurdo que lo que no pasa de ser una mínima parte de la naturaleza esté autorizado para introducir en su propio seno vastas extensiones de la naturaleza. Pero aun cuando fuera ello lógicamente absurdo, habría forzosamente que atenerse a ello como un hecho. Mas la lógica no se encuentra en situación tan apurada. El hecho de que ocurra algo no decide qué clase de cosa es lo que ocurre; esto sólo puede descubrirse por medio de un examen especial. Concluir de una experiencia "que es una experiencia" aquello de lo que es y sobre lo que es tal experiencia, es inferencia que no garantiza ninguna lógica, aun cuando el pensamiento moderno lo haya intentado mil veces. Un nudo acontecimiento no es en absoluto un acontecimiento: sucede *algo*; lo que esto es, se descubre por medio de un estudio efectivo. Esto es aplicable a la visión de un destello luminoso y sigue siendo válido para ese acontecimiento más largo que se llama la experiencia. La existencia misma de la ciencia es prueba de que la experiencia es un hecho tal que penetra en la naturaleza y se despliega sin límites a través de ella.

Estas observaciones no tienen la intención de probar nada acerca de la experiencia y la naturaleza en favor de una doctrina filosófica; no tienen la intención de sentar nada acerca del valor del naturalismo empírico. Pero muestran que en el caso de la ciencia natural tratamos habitualmente la experiencia como un punto de partida y como un método para habérnoslas con la naturaleza, y como la meta en que queda descubierto lo que es la naturaleza. Comprender este hecho es, por lo menos, hacer perder fuerza a aquellas asociaciones verbales que se oponen a que nos percatemos de la fuerza del método empírico en filosofía.

Las mismas consideraciones son aplicables a la otra objeción sugerida, a saber, la de que ver la experiencia con ojos naturalistas es reducirla a algo materialista, despojándola de toda significación ideal. Si la experiencia presenta realmente rasgos estéticos y morales, cabe suponer que también estos rasgos llegan a descender al fondo de la naturaleza tan fielmente como la estructura mecánica que se le atribuye en la ciencia física. Excluir semejante posibilidad por virtud de ideas generales es olvidar que la significación y la intención misma del método empírico es la de que hay que estudiar las cosas por ellas mismas, a fin de descubrir lo que se revela cuando se tiene experiencia de ellas. Los rasgos que poseen los objetos de experiencia son tan auténticos como las características del sol y del electrón. Son rasgos *encontrados,* rasgos de que se tiene experiencia, y no debe expulsárselos del ser por medio de un ardid lógico. Si se las encuentra, sus cualidades ideales tienen para la teoría filosófica de la naturaleza el mismo relieve que los rasgos encontrados por la investigación física.

Descubrir algunas de estas notas generales de las cosas de experiencia e interpretar su significación para una teoría filosófica del universo en que vivimos, es la finalidad de este volumen. Bajo el punto de vista adoptado, la teoría del método empírico en filosofía representa, con respecto a los objetos de experiencia en una escala liberal, lo que representa con respecto a las ciencias especiales en una escala técnica. Es este aspecto del método lo que nos interesa especialmente en el presente capítulo.

Si el método empírico estuviese adoptado universalmente o siquiera ampliamente en filosofía, no habría ninguna necesidad de remitir a la experiencia. El investigador científico habla y escribe acerca de acontecimientos y cualidades particulares observados,

acerca de cálculos y razonamientos específicos. No hace ninguna alusión a la experiencia; habría probablemente que buscar durante largo tiempo a través de las comunicaciones científicas para encontrar la palabra. La razón es que todo lo designado por la palabra "experiencia" está tan adecuadamente incorporado a los temas y los procedimientos de la ciencia, que mencionar la experiencia sólo sería duplicar con un término general lo abarcado ya en términos precisos.

Pero no siempre fué así. Antes de que se desarrollase y adoptase en general la técnica del método empírico, fué necesario insistir explícitamente en la importancia de la "experiencia" como punto de partida y de llegada, como algo que plantea problemas y verifica las soluciones propuestas. No debemos contentarnos con la alusión convencional a Rogerio Bacon y Francisco Bacon. Los secuaces de Newton y los secuaces de la escuela cartesiana sostuvieron una precisa controversia acerca del lugar que ocupan la experiencia y el experimento en la ciencia, en comparación con los conceptos intuitivos y con los raciocinios hechos partiendo de estos conceptos. La escuela cartesiana relegaba la experiencia a un lugar secundario y casi accidental, y sólo cuando hubo triunfado plenamente el método galileano-newtoniano dejó de ser necesario mencionar la importancia de la experiencia. Si tenemos esperanza en el grado suficiente, podemos predecir un resultado similar en filosofía. Pero el momento no parece estar ya al alcance de la mano; en materia de teoría filosófica estamos más cerca de los tiempos de Rogerio Bacon que de los de Newton.

En suma, es el contraste del método empírico con otros métodos empleados en filosofía, junto con la notable desigualdad de los resultados alcanzados por un método empírico y por los métodos declaramente no empíricos, lo que hace pertinente y en realidad indispensable el discutir el alcance metodológico de la "experiencia" para la filosofía.

Estas consideraciones sobre el método pueden comenzar adecuadamente por el contraste entre los objetos voluminosos, macroscópicos y en bruto de la experiencia primaria y los objetos derivados y refinados de la reflexión. Se trata de una distinción entre aquello de que se tiene experiencia como resultado de un mínimo de reflexión accidental y aquello de que se tiene experiencia como consecuencia de una indagación reflexiva insistente

y sujeta a reglas. Pues de los productos derivados y refinados sólo se tiene experiencia en virtud de la intervención del pensar sistemático. Los objetos así de la ciencia como de la filosofía pertenecen sobre todo, como es obvio, al sistema secundario y refinado. Pero en este punto llegamos a una notoria divergencia entre la ciencia y la filosofía. Las ciencias naturales no se limitan a sacar su material de la experiencia primaria, sino que lo retrotraen de nuevo a ella para comprobarlo. Darwin empezó por las palomas, el ganado y las plantas de los criadores y los jardineros. Algunas de las conclusiones a que llegó eran tan contrarias a las creencias recibidas que se las condenó por absurdas, contrarias al sentido común, etc. Pero los hombres de ciencia, aceptasen o no las teorías de Darwin, emplearon las hipótesis de éste como ideas directivas para hacer nuevas observaciones y experimentos con las cosas de la experiencia bruta —exactamentae como el metalúrgico que extrae un metal refinado de su mina fabrica instrumentos que a continuación se emplean para someter a prueba y utilizar otras materias primas. Un Einstein, que trabaja con métodos de reflexión sumamente refinados, calcula teóricamente ciertos resultados de desviación de la luz en presencia del sol. Una expedición técnicamente equipada se envía a Africa del Sur para que, adquiriendo la experiencia de una cosa —un eclipse— en forma primaria o bruta, recoja observaciones que comparar con el resultado calculado y comprobar la teoría implicada en éste.

Estos hechos son harto conocidos. Se han citado para llamar la atención sobre las relaciones existentes entre los objetos de la experiencia primaria y los de la secundaria o reflexiva. Es evidente que los objetos de la experiencia primaria plantean los problemas y proporcionan los primeros datos de la reflexión que construye los objetos secundarios; es también obvio que la comprobación y verificación de estos últimos sólo se logra retrocediendo a las cosas de la experiencia bruta o macroscópica —el sol, la tierra, las plantas y animales de la vida vulgar, diaria. Pero ¿qué papel desempeñan, justamente, los objetos alcanzados en la reflexión? ¿Cuál es su lugar? Los objetos secundarios *explican* los primarios, nos capacitan para apoderarnos de éstos con *inteligencia*, en vez de limitarnos a tener con ellos un contacto sensible. Pero ¿cómo?

Pues bien, los objetos secundarios señalan o abren un camino gracias al cual el retroceder hasta las cosas de experiencia resulta

de tal índole que la significación, el contenido significativo de estas cosas gana en fuerza de enriquecimiento y expansión debido al camino o al método por el cual se llegó a él. Directamente, en el contacto inmediato, puede ser justo lo que era antes —duro, oloroso, de cierto color, etc. Pero cuando se emplean los objetos secundarios, los objetos refinados, como un método o vía para llegar a ellas, estas cualidades dejan de ser detalles aislados; cobran la significación entrañada en un sistema entero de objetos relacionados; pasan a integrar un continuo con el resto de la naturaleza y participan del sentido de las cosas con las que ahora se les ve unidas sin solución de continuidad. Los fenómenos observados en el eclipse comprobaron, y en la medida de su alcance confirmaron, la teoría einsteiniana de la desviación de la luz por la masa. Pero esto está lejos de ser todo el cuento. Los fenómenos mismos cobraron una significación de gran radio que no tenían anteriormente. Quizás ni siquiera se los hubiera advertido, si no se hubiese empleado la teoría como una guía o una vía para llegar a observarlos. Pero aun cuando se los hubiera observado, no se los habría tomado en cuenta, como carentes de importancia, exactamente lo mismo que a diario no prestamos atención a cientos de detalles que percibimos, pero de los que no sabemos qué uso intelectual hacer. Mas vistas a la luz de la teoría, esas líneas de leve desviación cobran una significación tan amplia como la de la teoría revolucionaria que condujo a que se adquiriese experiencia de ellas.

Por mi parte, voy a llamar a este método empírico, método *denotativo*. Ni qué decir tiene que la filosofía es un modo de reflexionar, de una índole frecuentemente sutil y penetrante. El cargo que se le hace al método no-empírico de filosofar no es el de que se base en la teoría, sino el de que deja de usar los productos secundarios y refinados como un camino de regreso que señala y se dirige hacia algo propio de la experiencia primaria. El fracaso resultante es triple.

Primeramente, no hay ninguna verificación, ni siquiera ningún esforzarse por poner a prueba y comprobar. Pero lo que es aún peor es que, en segundo lugar, las cosas de la experiencia ordinaria no logran el ensanche y enriquecimiento de su significación que logran cuando se las aborda por medio de los principios y los razonamientos científicos. Esta deficiencia funcional reacciona, en tercer término, sobre el tema filosófico mismo. No

puesto a prueba utilizándolo para ver a qué conduce en la experiencia ordinaria y qué nuevas significaciones aporta, este tema resulta arbitrario, cosa aparte —lo que se llama "abstracto" cuando esta palabra se usa en mal sentido para designar algo que ocupa exclusivamente una región propia, sin contacto con las cosas de la experiencia ordinaria.

Como estricto resultado de estos tres yerros, encontramos ese extraordinario fenómeno que explica la repulsión que sienten muchas personas cultivadas ante toda forma de filosofía. Los objetos de la reflexión filosófica, al alcanzarlos por medio de métodos que les parecen racionalmente imperativos a quienes los emplean, se consideran como "reales" en sí y por sí —y hasta como lo real por excelencia. Pero entonces resultan un problema insoluble el de por qué son lo que son, e incluso por qué existen, pura y simplemente, las cosas de la grosera experiencia primaria. Sin embargo, los objetos refinados de la reflexión en las ciencias naturales nunca acaban por convertir los materiales de que se derivan en un problema, antes bien, al usarlos para trazar un camino que designa o denota alguna meta en la experiencia primaria, sacan de perplejidades suscitadas por el material en bruto, pero que éste no puede resolver por sí solo. Los objetos de la reflexión se vuelven medios de dominar, de utilizar y gozar más ampliamente las cosas ordinarias. Pueden originar nuevos problemas, pero problemas de la misma índole, que deben tratarse usando de nuevo los mismos métodos de investigación y experimentación. En una palabra, los problemas suscitados por el método empírico proporcionan la oportunidad de llevar a cabo nuevas investigaciones cuyo fruto son nuevas y más ricas experiencias. En cambio, los problemas suscitados en la filosofía por el método no-empírico bloquean la investigación, cierran los caminos; son acertijos más bien que problemas y sólo se resuelven llamando al material prístino de la experiencia primaria "fenómeno", simple apariencia, simples impresiones, o dándole cualquier otro nombre despectivo.

Se brinda aquí, pues, según creo, un criterio de primer orden para discernir el valor de toda filosofía que se nos presente: ¿termina en conclusiones que al retrotraerlas hasta las experiencias ordinarias de la vida y las situaciones correspondientes las vuelven más significativas, más luminosas para nosotros y hacen nues-

tro trato con ellas más fructífero? ¿O acaban por volver las cosas de la experiencia ordinaria más opacas de lo que eran en un principio, y por privarlas de tener en "realidad" hasta la significación que anteriormente habían parecido tener? ¿Tiene por consecuencia el enriquecimiento e incremento del poder de las cosas ordinarias que son propios de los resultados de la ciencia física cuando se la aplica a los asuntos de la vida diaria? ¿O viene a ser, en conclusión, un misterio el que estas cosas ordinarias sean lo que son; y se deja a los conceptos filosóficos permanecer separados en algún reino técnico privativo de ellos? Es el hecho, repito, de que tantas filosofías acaben en conclusiones que hacen necesario despreciar y condenar la experiencia primaria, induciendo a quienes las sostienen a medir la sublimidad de las "realidades" filosóficamente definidas por ellas en proporción a la lejanía a los intereses de la vida diaria, lo que conduce al sentido común cultivado a mirar de soslayo a la filosofía.

Estas afirmaciones generales deben hacerse más precisas. Debemos ilustrar el sentido del método empírico examinando algunos de sus resultados en contraste con aquellos a que nos conducen las filosofías no-empíricas. Empezamos observando que "experiencia" es lo que llamaba James una palabra de dos filos.[1] Como sus congéneres, vida e historia, abarca *lo que* hacen y padecen los hombres, *lo que* pugnan por conseguir, aman, creen y soportan, y también *cómo* obran los hombres y se obra sobre ellos, las formas en que hacen y padecen, desean y gozan, ven, creen, imaginan —en suma, los procesos mismos de la *experiencia.* "Experiencia" denota el campo plantado, la simiente sembrada, las cosechas recogidas, los cambios del día y de la noche, de la primavera y del otoño, de humedad y sequedad, de calor y de frío, que se observan, se temen, se ansían; y denota también aquel que planta y cosecha, trabaja y se recrea, espera, teme, hace planes, invoca la magia o la química en su ayuda, aquel que resulta abatido o triunfante. Es una palabra de doble filo en cuanto en su integridad primaria no reconoce división alguna entre el acto y el material, el sujeto y el objeto, sino que contiene a ambos en una totalidad no analizada todavía. "Cosa" y "pensamiento", como dice James

[1] *Essays in Radical Empiricism,* p. 10.

en el mismo texto, son de un solo filo; se refieren a productos discernidos por la reflexión en la experiencia primaria.[2]

Es significativo que "vida" e "historia" tengan la misma plenitud de sentido indiviso. Vida denota una función, una amplia actividad en que están incluídos el organismo y el medio. Sólo sobre la base de un análisis reflexivo se quiebra la vida en condiciones externas —aire que se absorbe, alimento que se toma, suelo por el que se anda— y estructuras internas —pulmones que respiran, estómago que digiere, piernas que andan. El alcance de "historia" es patente: son las acciones llevadas a cabo, las tragedias padecidas; y es el recuento, comento e interpretación humana que inevitablemente sigue. Objetivamente, en la historia entran los ríos, las montañas, los campos y las selvas, las leyes y las instituciones; subjetivamente, abraza los propósitos y los planes, los deseos y las emociones mediante los cuales se administran y transforman aquellas cosas.

Ahora bien, el método empírico es el único método capaz de hacer justicia a esta amplia integridad de la "experiencia". Sólo él toma es indivisa unidad por punto de partida del pensamiento filosófico. Otros métodos empiezan por los resultados de una reflexión que ya rasgó en dos el objeto de experiencia y las operaciones y estados en que consiste esta última. El problema es entonces el de juntar de nuevo lo que se separó —que es lo mismo que si los hombres del rey empezasen por los fragmentos del huevo, tratando de construir con ellos el huevo entero. Para el método empírico no hay nada tan imposible de resolver como este problema. Su problema es el de registrar cómo y por qué se diferencia el todo en sujeto y objeto, naturaleza y operaciones del espíritu. Hecho esto, está en posición de ver *a qué efecto* se hizo la diferenciación: cómo funcionan los factores diferenciados en la ulterior dirección y enriquecimiento de los objetos de la experiencia en bruto pero total. El método no-empírico parte de un producto de la reflexión como si fuese lo originalmente "dado". Para el método no-empírico, por consiguiente, el objeto y el sujeto, el espíritu y la materia (o cualesquiera que sean las palabras y las ideas que se usen) son entidades separadas e independientes. Por consiguien-

[2] No se pretende, sin embargo, atribuir a James exactamente la interpretación dada en el texto.

te, ese método tiene entre manos el problema de cómo es posible en absoluto conocer; cómo un mundo exterior puede afectar a un espíritu encerrado en su intimidad; cómo los actos del espíritu pueden llegar más allá de éste y hacer presa en objetos definidos en contraposición a ellos. Naturalmente, ese método se siente perplejo para responder, puesto que sus premisas hacen del hecho del conocimiento un hecho que ni es natural ni empírico. Tal pensador se vuelve un materialista metafísico y niega la realidad a lo espiritual; tal otro se vuelve idealista psicológico y sostiene que la materia y la fuerza son acontecimientos físicos simplemente disfrazados. Van proponiéndose soluciones en un esfuerzo desesperado, o bien las diferentes escuelas amontonan una complicación intelectual sobre otra simplemente para llegar por un largo y tortuoso camino a aquello que la experiencia ingenua tiene ya en su propio poder.

La primera y quizá la mayor diferencia que se introduce en la filosofía con la adopción, respectivamente, del método empírico o del no empírico es, pues, la diferencia que se introduce en lo que se selecciona como material prístino. Para un empirismo verdaderamente naturalista, el debatido problema de la relación del sujeto y del objeto es el problema de las consecuencias que se siguen en y para la experiencia primaria de la distinción recíproca de lo físico y lo psíquico o espiritual. La respuesta no hay que buscarla lejos. Distinguir en la reflexión lo físico y mantenerlo en aislamiento temporal es entrar por la ruta que conduce a los útiles y las tecnologías, a la construcción de mecanismos, a las artes que se siguen del despertar de las ciencias. Es evidente que estas construcciones hacen posible una mejor regulación de los asuntos de la experiencia primaria. La respuesta son la ingeniería y la medicina, todas las cosas útiles al despliegue de la vida. Se administran mejor las viejas cosas familiares y se inventan nuevos objetos y satisfacciones. De la mano con esta superior destreza en la regulación va un enriquecimiento de la significación y el valor de las cosas, una clarificación, una creciente profundidad y continuidad —resultado más precioso aún que el superior poder de regulación.

La historia del desarrollo de las ciencias físicas es la narración del ensanche de las instrumentalidades cada vez más eficaces para hacer frente a las condiciones de la vida y de la acción poseídas

por la humanidad. Pero cuando se descuida la conexión de estos objetos científicos con los asuntos de la experiencia primaria, el resultado es el cuadro de un mundo de cosas indiferente a los intereses humanos por estar completamente apartado de la experiencia. Está más que simplemente aislado, pues que está situado en oposición. De aquí que cuando se lo ve como fijo y final de suyo es una fuente de opresión para el corazón y de parálisis para la imaginación. Como este cuadro del universo físico y esta filosofía del carácter de los objetos físicos se hallan en contradicción con todo proyecto de ingeniería y con toda medida inteligente de higiene pública, parecería ser tiempo de examinar las bases en que descansa y de descubrir cómo se llega a tales conclusiones.

Cuando se aíslan los objetos de la experiencia a través de la cual se alcanzan y en la cual funcionan, queda reducida la experiencia misma al simple proceso de tenerla, y este proceso es tratado, por consiguiente, como si fuese también completo de suyo. Llegamos al absurdo de un proceso de experiencia que lo es sólo de sí mismo, de estados y procesos de conciencia, en lugar de serlo de las cosas de la naturaleza. Desde el siglo XVII ha hecho estragos en filosofía esta concepción de la experiencia como algo equivalente a una conciencia subjetiva y privada contrapuesta a la naturaleza, que por su parte consistiría exclusivamente en objetos físicos. Esta concepción es responsable del sentir mencionado al principio, según el cual "naturaleza" y "experiencia" son los nombres de dos cosas que no tienen nada que ver una con otra.

Veamos cómo están las cosas cuando se consideran estos objetos espirituales y psíquicos en su conexión con la experiencia tomada en sus modalidades primarias y vitales. Según se sugirió, estos objetos no son primitivos, aislados y autosuficientes. Representan el análisis que discierne el proceso de experiencia del objeto de este proceso. Aunque respirar es de hecho una función que abraza así el aire como las operaciones del pulmón, podemos destacar este último para estudiarlo, aun cuando cuando no podemos separarlo de hecho. Igualmente, mientras que siempre conocemos, amamos, obramos pro o contra *cosas*, en lugar de tener experiencia de ideas, emociones y propósitos del espíritu, puede hacerse de las actitudes mismas el objeto de una atención especial, y así llegan a formar un objeto peculiar de la experiencia reflexiva, aunque no de la primaria.

Primariamente observamos cosas, no observaciones. Pero el *acto* de observar puede hacerse tema de una investigación, venir a ser asunto de un estudio, y tornarse, por ende, un objeto refinado; así es con los actos de pensar, desear, proponerse, con los estados afectivos, de ensoñación, etc. Mas en tanto precisamente no se distinguen y abstraen estas actitudes, permanecen incorporadas al material objetivo. Es un hecho bien sabido que el que odia encuentra al odiado de un carácter inaguantable y despreciable; para el amante su adorada está llena de cualidades intrínsecamente deliciosas y maravillosas. Directa es la conexión entre hechos tales y el hecho del animismo.

El sesgo natural y original del hombre se endereza todo él hacia lo objetivo; sea lo que sea aquello de que se tiene experiencia, se toma como estando ahí independientemente de la actitud y del acto del yo. Su "estar ahí", su independencia respecto de la emoción y de la volición vuelve cósmicas las propiedades de las cosas, sean las que sean. Sólo cuando entran en cuenta la vanidad, el prestigio, los derechos de propiedad, tiende un individuo a separar del ambiente y del grupo dentro del cual literalmente vive algunas cosas por ser peculiarmente él mismo. Es obvio que un mundo total, no analizado, no se presta a que lo dirijan; por el contrario, equivale a la sumisión del hombre a cuanto ocurra, como a un hado. Hasta que una operación de discernimiento no refiere ciertos actos y sus consecuencias al organismo humano y otras energías y efectos a otros cuerpos, no hay palanca ni cabo con que regular el curso de la experiencia. La abstracción de ciertas cualidades de las cosas como debidas a los estados y los actos humanos es el "punto de apoyo" de la capacidad de regulación. No puede haber duda de que el largo período durante el cual permaneció la humanidad detenida en un bajo nivel de cultura fué, en gran parte, el resultado del fracaso en aislar al ser humano con sus actos como una clase especial de objeto, poseedor de sus propias actividades características y determinantes de consecuencias identificables.

En este sentido, el reconocer en los "sujetos" centros de experiencia, juntamente con el desarrollo del "subjetivismo", representa un gran progreso. Equivale al surgimiento de agentes pertrechados de poderes especiales de observación y experimentación, y de emociones y deseos capaces de producir en la naturaleza modi-

ficaciones previamente elegidas. Pues en otro caso permanecen los agentes sumergidos en la naturaleza, produciendo simplemente cualidades de las cosas que es forzoso aceptar o a las cuales es forzoso someterse. No es un simple juego de palabras el decir que el reconocer la existencia de espíritus subjetivos dueños de una dotación especial de capacidades psíquicas es un factor indispensable para sujetar las energías de la naturaleza al servicio de fines como instrumentalidades para alcanzarlos.

Del infinito número de ilustraciones posibles de las consecuencias del análisis reflexivo que da por resultado los espíritus personales o "subjetivos", vamos a citar un caso. Se refiere a la influencia de las creencias y las esperanzas habituales de origen social sobre *aquello* de que se tiene experiencia. Las cosas de la experiencia primaria son tan absorbentes y dominantes que tendemos a aceptarlas exactamente como son —la tierra llana, la marcha del sol de este a oeste con su hundirse bajo tierra. Las creencias corrientes en materia de moral, religión y política reflejan análogamente las condiciones sociales presentes de suyo. Unicamente el análisis muestra que las *formas* en que creemos y esperamos tienen un enorme efecto sobre *lo que* creemos y esperamos. Al cabo hemos descubierto que estas formas son impuestas, casi al precio de la abyección, pues, por factores sociales, por la tradición y la influencia de la educación. Descubrimos, así, que creemos en muchas cosas no porque las cosas sean como son, sino porque nos hemos habituado a creer así en virtud del peso de la autoridad, por obra de la imitación, del prestigio, de la instrucción, de la acción inconsciente del lenguaje, etc. Aprendemos, en suma, que las cualidades que atribuímos a los objetos deben imputarse a nuestras propias formas de tener experiencia de ellos, y que estas formas se deben, a su vez, a la fuerza de la convivencia y de la costumbre. Este descubrimiento representa una emancipación; depura y rehace los objetos de nuestra experiencia directa o primaria. El poder de la costumbre y de la tradición, tanto sobre las creencias científicas cuanto sobre las morales, no se encontró nunca con un obstáculo serio hasta que el análisis reveló el efecto de las formas personales de creer sobre las cosas creídas y la extensión en que estas formas resultan fijadas inconscientemente por la tradición y la costumbre social. A despecho de las agudas y sagaces facultades de observación de los griegos, su "ciencia" es un monu-

mento demostrativo de la extensión con que se atribuyeron directamente a los acontecimientos naturales los efectos de los hábitos sociales adquiridos, así como de una constitución orgánica. La des-personalización y des-socialización de ciertos objetos, para ser en adelante los objetos de la ciencia física, fué una condición previa e indispensable para alcanzar la capacidad de regular la experiencia dirigiendo las actitudes y los objetos que entran en ella.

Esta gran emancipación coincidió con el orto del "individualismo", que fué en efecto idéntica cosa que el descubrimiento que hizo la reflexión del papel desempeñado en la experiencia por los yos concretos con sus maneras de obrar, pensar y desear. Los resultados hubieran sido todos para bien, si se los hubiera interpretado con el método empírico. Pues éste hubiera mantenido los ojos de los pensadores constantemente fijos sobre el origen de lo "subjetivo" en la experiencia primaria, y luego los habría dirigido hacia la operación de discernir lo utilizable en la administración de los objetos de experiencia. Pero por falta de tal método, debida a la separación del origen empírico y del uso instrumental, se concibieron los resultados de la investigación psicológica como si formasen un mundo del espíritu separado y aislado en sí y por sí, suficiente por sí y encerrado en sí. Como el movimiento psicológico coincidió necesariamente con el que erigió paralelamente los objetos físicos en completos y encerrados en sí, el resultado fué el dualismo del espíritu y la materia, de un mundo físico y un mundo psíquico, que domina desde los días de Descartes hasta el presente la formulación de los problemas filosóficos.

El dualismo no nos interesa aquí sino para señalar que es lógicamente resultado del dejar de reconocer el carácter de primero y último término que tiene la experiencia grosera —primero en cuanto se da en una forma no regulada; último en cuanto se da en una forma más regular y significativa —forma que hacen posible los métodos y los resultados de la experiencia reflexiva. Lo que nos interesa directamente a esta altura de la discusión es la repercusión del descubrimiento de los objetos subjetivos sobre la filosofía en la creación del subjetivismo en grande. El final fué que mientras en la vida real el descubrimiento de las actitudes personales y de sus consecuencias fué un gran instrumento de emancipación, la psicología resultó para la filosofía "maligna",

como bien ha dicho Santayana. Esto es, se trataron las actitudes del espíritu, las *formas* de la experiencia, como si fuesen suficientes por sí y completas de suyo; como si fuesen lo *dado* primariamente, los únicos datos originales y, por tanto, indubitables. Así, ora se vió en los rasgos de la auténtica experiencia primaria, en la que las cosas naturales son los factores determinantes de que se produzca todo cambio, cosas no dadas y dudosas que sólo cabía alcanzar dotando a la única cosa cierta, la del espíritu, de un poder milagroso; ora, incluso, se les negó toda existencia, salvo la de complejos de estados del espíritu, de impresiones, sensaciones, sentimientos.[3]

He aquí un ejemplo sacado de entre los muchos posibles. Está tomado casi al azar, por ser a la vez simple y típico. Para ejemplificar la naturaleza de la experiencia, lo que ésta es realmente, escribe un autor: "Cuando estoy mirando una silla, digo que tengo experiencia de ella. Pero aquello de que tengo en realidad experiencia son tan sólo unos pocos de los elementos que constituyen una silla, a saber, el color que es propio de la silla en estas especiales condiciones de iluminación, la forma que despliega la silla vista desde este ángulo, etc." Dos cosas implica toda afirmación semejante. Una es que la "experiencia" queda reducida a los rasgos ligados con el *acto de tenerla,* en este caso el acto de ver. Ciertas manchas de color, por ejemplo, adoptan cierta disposición o forma en conexión con cualidades ligadas a los esfuerzos y ajustes musculares de la visión. Estas cualidades, que definen el acto de ver cuando se hace de él objeto de una indagación reflexiva, *en oposición a lo visto,* se vuelven así la silla misma para la experiencia directa o inmediata. Lógicamente, desaparece la silla, que queda reemplazada por ciertas cualidades sensibles correspondientes al acto de la visión. No existe ya ningún otro objeto, ni mucho menos la silla que se compró, que está puesta en un cuarto

[3] Debido a esta identificación de lo espiritual como lo único "dado" en una forma primaria y original, se considera por muchos el que un filósofo apele a la experiencia como algo que le entrega necesariamente al subjetivismo. La misma identificación explica la antítesis entre la naturaleza y la experiencia que se alega según se mencionó en el parágrafo inicial. Y es algo que se ha vuelto tan profundamente arraigado, que hay críticos que tomaron el método empírico empleado en este volumen por la simple re-afirmación de una filosofía puramente subjetivista, aunque de hecho es todo lo contrario de semejante filosofía.

y que se usa para sentarse, etc. Si volvemos alguna vez a esta silla total, no será la silla de la experiencia directa, de que se usa y se disfruta, que es una cosa con su propio e independiente origen, historia y destino; la silla se limitará a ser un complejo de cualidades sensibles directamente "dadas" como núcleo de un circundante enjambre de otras cualidades revividas en la imaginación como "ideas".

La otra cosa es que incluso en una cita tan breve como la acabada de hacer, se reconoce por fuerza la existencia de un *objeto* de experiencia que es infinitamente distinto de aquello que se afirma es lo único de que se tiene experiencia e infinitamente más que esto. Hay la *silla* que se está mirando; la *silla que despliega* ciertos colores, la *iluminación* bajo la cual se despliegan; el ángulo de visión con su implícita referencia a un organismo que posee un aparato visual. El referirse a estas *cosas* es forzoso, porque de otro modo no habría significación que asignar a las cualidades sensibles —de las que se afirma, no obstante, que son los únicos datos de la experiencia. Difícil sería encontrar un reconocimiento más completo, aunque tácito, del hecho de que la explicación dada sólo se refiere en realidad a una porción determinada de la experiencia real, a saber, a la parte que acota el acto de tener experiencia, con la omisión deliberada, *a los fines de la investigación emprendida*, de *aquello* de que se tiene experiencia.

El caso citado es típico de toda posición filosófica que merezca el nombre de "subjetivismo". Se emprende el análisis reflexivo de un elemento de la experiencia real; el resultado se toma a su vez por primario; y la consecuencia es que el objeto de la experiencia real, de que salió el resultado del análisis, se vuelve dudoso y problemático, aunque se le supone a cada paso en el análisis. El auténtico método empírico parte del objeto real de la experiencia primaria, reconoce que la reflexión discierne en él un factor nuevo, el *acto* de ver, haciendo un objeto de él y usando este objeto nuevo, la respuesta orgánica a la luz, para regular, en caso necesario, ulteriores experiencias relativas al objeto ya contenido en la primaria.

A los temas que acabamos de tratar, la separación de los objetos físicos y los objetos del espíritu, se les prestará amplia aten-

ción en el cuerpo de este volumen.[4] Pero en lo que respecta al *método*, es oportuno en este punto resumir nuestros resultados. El referirnos al carácter de primer y de último término que tiene el material de la experiencia ordinaria, nos preserva, en primer lugar, de crear problemas artificiales que desvían la energía y atención de los filósofos de los verdaderos problemas que brotan del objeto efectivo. En segundo lugar, proporciona una piedra de toque para juzgar de las conclusiones de la investigación filosófica recordándonos constantemente que debemos volver a situarlas como productos reflexivos y secundarios, dentro de la experiencia de que brotaron, de suerte que puedan ser confirmadas o modificadas por el nuevo orden y claridad que introduzcan en ella y los nuevos y significativos objetos de experiencia para llegar a los cuales proporcionan un método. En tercer lugar, viendo cómo funcionan así en experiencias ulteriores, adquieren valor empírico los resultados filosóficos mismos; que son lo que aportan a la común experiencia humana, en vez de ser curiosidades destinadas a ser depositadas con las correspondientes etiquetas en un museo metafísico.

El uso del método empírico tiene para la filosofía otro importante resultado cuyo desarrollo trae consigo nuestro próximo tema. La filosofía, igual que todas las formas del análisis reflexivo, nos aparta, por el momento, de las cosas tomadas en la experiencia primaria según obran directamente o directamente se obra sobre ellas, se las usa y se las goza. Ahora bien, la tentación constante de la filosofía, como prueba copiosamente su historia, es la de ver en los resultados de la reflexión, tomados en sí y por sí, una realidad superior a la del material de todas las demás modalidades de la experiencia. El supuesto más común de las filosofías, común incluso a filosofías sumamente diversas unas de otras, es el supuesto de la identidad de los objetos del conocimiento y los objetos reales en última instancia. El supuesto es tan profundo que, por lo general, no se hace expresamente; se le toma por concedido como algo tan fundamental que no se necesita mencionarlo. Un ejemplo técnico de esta manera de ver se encuentra en la tesis de la escuela cartesiana —incluso Spinoza—, según la cual el sentimiento lo mismo que la sensación no son sino pensamiento confuso, que cuando se vuelve claro y distinto o alcanza su meta, es

[4] Capítulos IV y VI.

conocimiento. Raras veces se afirma que la experiencia moral y estética revela rasgos de las cosas reales con tanta fidelidad como la experiencia intelectual, que la poesía puede tener un alcance metafísico lo mismo que la ciencia, y cuando así se sostiene, es lo probable que se entienda la afirmación en un sentido místico o esotérico más bien que en un sentido directo y corriente.

Supongamos, sin embargo, que partimos sin hacer presuposiciones, salvo la de que, como aquello de que se tiene experiencia es una manifestación de la naturaleza, puede, y es más, debe usarse como testimonio acreditativo de las características de los acontecimientos naturales. Sobre esta base, sueños y deseos son dignos de consideración al desarrollar una teoría filosófica de la verdadera naturaleza de las cosas; las posibilidades presentes en la imaginación que no se encuentran en la observación, son algo que debe tomarse en cuenta. Los rasgos de los objetos alcanzados por medio de la experiencia científica o reflexiva son importantes, pero también lo son todos los fenómenos de la magia, el mito, la política, la pintura y las cárceles. Los fenómenos de la vida social son tan importantes para el problema de la relación de lo individual y lo universal como los de la lógica; la existencia en la organización política de fronteras y barreras, de centralización, de interacción a través de las fronteras, de expansión y absorción, no será menos interesante para las teorías metafísicas de lo discreto y lo continuo que cualquier derivado del análisis químico. Habrá que tomar en cuenta tanto la existencia de la ignorancia como la de la sabiduría, la del error e incluso la de la locura como la de la verdad.

Es decir, la naturaleza está construída en tal forma, que puesto que todas estas cosas son reales, son naturalmente posibles; no se las elimina disputándolas simple "apariencia" en contraste con la realidad. Las ilusiones son ilusiones, pero el darse ilusiones no es una ilusión, sino una auténtica realidad. Lo que existe realmente "en" la experiencia se extiende mucho más allá que lo *conocido* en cada momento. Bajo el punto de vista del conocimiento, los objetos tienen que ser distintos; sus rasgos tienen que ser explícitos; lo vago y arcano es una limitación. De aquí que siempre que prevalece el hábito de identificar la realidad con el objeto del conocimiento en cuanto tal, se elimina lo oscuro y vago. Es importante para la teoría filosófica el percatarse de la preferencia por

lo distinto y lo evidente y de la razón de esta preferencia. Pero es igualmente importante advertir cómo abunda lo oscuro y penumbroso. Pues en todo objeto de la experiencia primaria hay siempre potencialidades que no están explícitas; todo objeto patente está lastrado de posibles consecuencias latentes; en el acto más patente entran factores que no están explícitos. Por mucho que esforcemos el pensamiento, no podemos prever todas las consecuencias ni hacer de ellas una parte expresa o conocida de la reflexión y la decisión. A la vista de semejantes hechos empíricos, el supuesto de que la naturaleza es en sí misma toda de la misma índole, toda distinta, explícita y evidente, sin posibilidades latentes ni novedades u oscuridades, sólo es posible sobre la base de una filosofía que traza en algún punto una línea arbitraria entre la naturaleza y la experiencia.

La tesis (implícita aquí) de que el gran vicio de la filosofía es un arbitrario "intelectualismo", no desprecia en modo alguno la inteligencia y la razón. Por "intelectualismo" como término condenatorio se entiende la teoría de que toda experiencia es una forma de conocimiento y de que todo objeto, toda naturaleza debe en principio reducirse y transformarse hasta que quede definida en términos idénticos a las características presentadas por los objetos refinados de la ciencia en cuanto tales. El supuesto del "intelectualismo" es contrario a los hechos de que se tiene primariamente experiencia. Pues las cosas son objetos para tratar con ellos, usarlos, obrar sobre ellos y mediante ellos, gozarlos y sufrirlos, más aún que cosas destinadas a que las conozcamos. Son cosas *tenidas* antes de ser cosas conocidas.

El aislamiento de rasgos característicos de los objetos conocidos y definidos en seguida como las únicas realidades últimas, explica el que se nieguen a la naturaleza los caracteres que hacen de las cosas cosas amables y despreciables, bellas y feas, adorables y despreciables, bellas y feas, adorable y terribles. Explica el que se crea que la naturaleza es un mecanismo indiferente, muerto; revela por qué se conciben las características que constituyen los rasgos valiosos y estimados como tales de los objetos de la experiencia real en tal forma que se crea un problema filosófico profundamente enojoso. El reconocer la realidad auténtica y primaria de estas características no significa que no intervengan el pensamiento y el conocimiento cuando se aman las cosas, se las

desea y se lucha por ellas; significa que aquéllos están subordinados, de tal suerte que el verdadero problema es cómo y por qué, a qué fin se transforman tales cosas de experiencia en objetos en que los rasgos cognoscitivos son los supremos y los rasgos emotivos y volitivos los accidentales y subsidiarios.

El "intelectualismo" como método soberano de la filosofía es tan extraño a los hechos de la experiencia primaria, que no sólo fuerza a recurrir al método no-empírico, sino que acaba por hacer inexplicable el conocimiento mismo, al encontrarlo en todas partes. Si partimos de la experiencia primaria tal como se da, a saber, principalmente en formas de acción y de pasión, es fácil de ver cuál es el aporte del conocimiento —la posibilidad de administrar con inteligencia los elementos de la acción y de la pasión. Si vamos a hacer algo, hay que saber lo que vamos a hacer, se piensa corrientemente. Ser inteligente en la acción y en la pasión (el goce incluído) produce satisfacción incluso cuando no cabe ser dueño de las condiciones. Pero cuando hay la posibilidad de serlo, el conocimiento es el único procedimiento de conseguirlo. Dado este elemento del conocimiento en la experiencia primaria, no es difícil entender cómo puede transformarse de factor subordinado y subsidiario en rasgo dominante. Hacer y padecer, experimentar y ponerse en aptitud de que se actúe sobre nuestro sistema sensorial y nervioso en formas que den material para la reflexión, puede invertir la situación original en que el conocer y el pensar estaban al servicio del hacer y padecer. Y cuando seguimos la génesis del conocimiento a lo largo de esta línea, vemos también que el conocimiento tiene por función y oficio mejorar y enriquecer los objetos de la experiencia en bruto. Estamos preparados para entender lo que vamos a hacer en mayor escala, y para entender lo que sucede, aun siendo, como parece, los pobres muñecos de un hado indominable. Pero un conocimiento que está en todas partes, que lo abarca todo y lo monopoliza todo, deja de tener significación al perder todo contexto en que insertarse; que no parezca quedar así, después de convertirse en supremo y autosuficiente, se debe a que es literalmente imposible excluir ese contexto de objetos no-cognoscitivos, pero sí de experiencia, que da a lo *conocido* su alcance.

De este asunto se trata con cierta amplitud en posteriores capítulos de este volumen, pero hay un punto que merece mención

aquí. Cuando se toman por primarios la experiencia intelectual y su material, queda cortada la cuerda que ata la experiencia y la naturaleza. No cabe negar que el organismo fisiológico con sus estructuras, sea el del hombre o el de los animales inferiores, se ocupa en adaptar y usar un material en interés de la subsistencia de los procesos vitales. El cerebro y el sistema nervioso son primariamente órganos de acción y pasión; biológicamente, puede asegurarse sin temor que la experiencia primaria es de un tipo análogo. De aquí que, a menos de que se rompa la continuidad de lo histórico y lo natural, la experiencia cognoscitiva no puede menos de originarse dentro de la experiencia de índole no-cognoscitiva. Y a menos de que partamos del conocimiento como un factor del hacer y del padecer, nos vemos reducidos inevitablemente a aceptar la intrusión de un agente y principio extra-natural, si no sobrenatural. El hecho de que no-sobrenaturalistas declarados doten tan fácilmente al organismo de poderes que no tienen base alguna en los acontecimientos naturales, es tan singular que sería inexplicable si no fuese por la inercia de las escuelas tradicionales. De otra suerte sería evidente que la única manera de salvar la doctrina de la continuidad natural estriba en reconocer los aspectos de experiencia derivada y de carácter secundario que tiene la intelectual o cognoscitiva. Pero tan profundamente arraigada se halla la posición contraria en la tradición filosófica entera, que probablemente no sorprenderá la repugnancia de los filósofos a admitir un hecho que, de admitirlo, fuerza a llevar a cabo una vasta reconstrucción de forma y de contenido.

Hemos hablado de la diferencia que aceptar el método empírico en filosofía representa para el problema del sujeto y el objeto y para el de la presunta universalidad de la experiencia cognoscitiva.[5] Hay una íntima conexión entre estos dos problemas.

[5] Para evitar una mala inteligencia, puede ser conveniente añadir una aclaración a este último punto. No se niega que cualquier objeto de experiencia pueda *llegar* a ser un objeto de reflexión e inspección cognoscitiva. Pero lo importante es el "llegar"; lo cognoscitivo no *es* nunca universal, esto es, cuando es objeto de conocimiento el material de una experiencia anterior no-cognoscitiva, aquel objeto y el acto de conocer están incluídos ellos mismos en una nueva y más amplia experiencia no-cognoscitiva —y *esta* situación no puede trascenderse nunca. Sólo cuando se olvida el carácter temporal de las cosas de experiencia se sostiene la idea de la total "transferencia" del conocimiento.

Cuando se identifican punto por punto los objetos reales con los objetos del conocimiento, quedan todos los objetos afectivos y volitivos inevitablemente excluídos del mundo "real" y obligados a refugiarse en la intimidad de un espíritu o sujeto de la experiencia. Así, la idea de la ubicuidad de la omnicomprensiva experiencia cognoscitiva termina, por fuerza de la lógica, en levantar un sólido y firme muro entre el sujeto de la experiencia y la naturaleza que es objeto de su experiencia. El yo se vuelve no simplemente un peregrino, sino un extraño no naturalizado ni naturalizable en el mundo. La única manera de evitar una separación tajante entre el espíritu que constituye el centro de los procesos de experiencia y el mundo natural que constituye el objeto de experiencia, consiste en reconocer que todas las modalidades de la experiencia son vías por las cuales llegan a realizarse en forma patente algunos rasgos auténticos de la naturaleza.

El favorecer a los objetos cognoscitivos y sus características a expensas de los rasgos que excitan el deseo, imperan la acción y producen la pasión, es un caso particular de un principio de preferencia selectiva que introduce la parcialidad y el partidismo en la filosofía. La preferencia selectiva, con la concomitante omisión y repulsa, son la sístole-diástole de la vida del espíritu. Objetar la operación es descartar todo pensar. Pero en los asuntos corrientes y en las investigaciones científicas seguimos dándonos cuenta siempre de que el material escogido está seleccionado en vista de un propósito; no se ocurre la idea de negar lo que se dejó fuera, pues lo omitido es simplemente lo que carece de interés para el problema y propósito especial de que se trata.

Pero en las filosofías se ignora frecuentemente por completo esta condición restrictiva. No se advierte ni recuerda que el objeto favorecido está escogido en vista de un propósito, ni que lo dejado fuera tiene exactamente la misma realidad e importancia en su propio y característico contexto. Se tiende a suponer que porque las cualidades que figuran en el discurso poético y las que son centrales en la amistad no figuran en la investigación científica, no tienen realidad alguna, o al menos no tienen esa clase de realidad incuestionable que se atribuye a las propiedades matemáticas, mecánicas o electro-magnéticas constitutivas de la materia. Es natural al hombre tomar lo que es de más valor para él en un momento como *lo* real. Se igualan la realidad y el valor

más alto. En la experiencia vulgar no causa este hecho ningún perjuicio especial; resulta compensado en el acto por la vuelta que se da hacia otras cosas que desde el momento en que se presentan también como valiosas son igualmente reales. Pero la filosofía exhibe frecuentemente una rigidez cataléptica en su apego a aquella fase de la totalidad de los objetos de la experiencia que se ha tornado especialmente cara para el filósofo. *Ella* es real a todo evento y sólo ella; otras cosas sólo son reales en un sentido secundario y pickwickiano.

Por ejemplo: la certeza, la seguridad es de un inmenso valor en un mundo tan lleno de incertidumbre y de peligros como este en que vivimos. Cuando un resultado cualquiera es susceptible de certeza se supone que constituye el *Ser* por excelencia, y de todo lo demás se dice que es simplemente fenoménico o, en los casos extremos, ilusorio. El carácter arbitrario de la "realidad" que así surge resulta visible en el hecho de los muy diferentes objetos seleccionados por los diferentes filósofos. Pueden ser entidades matemáticas, estados de conciencia o datos de los sentidos. Esto es, todo lo que impresiona a un filósofo como evidente de suyo y, por ende, completamente seguro, desde el ángulo del problema especial que gravita sobre él, es seleccionado por él para construir la realidad. Lo digno y honorable ha rivalizado con lo cierto dentro de la vida mundanal en la influencia sobre las definiciones filosóficas de lo real. El escolasticismo pensaba que la Verdad y el Bien juntamente con la Unidad eran las notas del Ser en cuanto tal. Frente a un problema trata siempre el pensamiento de unificar cosas en otras formas fragmentarias y discrepantes. Deliberadamente pugna la acción por alcanzar el bien. El conocimiento se logra cuando se hace presa en la verdad. Entonces las metas de nuestros esfuerzos, las cosas que traen la satisfacción y la paz en circunstancias en que privan la tensión y la inquietud, quedan convertidas en aquella única cosa que es el Ser real por excelencia. Funciones ulteriores se tratan como propiedades originales.

Otro aspecto de este mismo erigir objetos de una preferencia selectiva en realidades exclusivas, se encuentra en la adhesión de los filósofos a lo que es simple, en su amor por los "elementos". La experiencia grosera está grávida de enmarañadas complicaciones; por ende, la filosofía se da prisa a alejarse de ella en busca

de algo tan simple que el espíritu pueda descansar confiadamente en ello, sabiendo que no le esperan sorpresas, que no surgirá nada perturbador, que estará tranquilo, al no tener potencialidades en reserva. Se trata de nuevo de la predilección por los objetos matemáticos; se trata de Spinoza con su seguridad de que una idea verdadera lleva intrínsecamente en su fondo la verdad; de Locke con su "idea simple"; de Hume con su "impresión"; del neo-realista inglés con sus datos atómicos últimos; del neo-realista americano con sus esencias a punto para servirlas.

Otro ejemplo impresionante de lo falaz de la preferencia selectiva se encuentra en la hipnótica influencia ejercida por la idea de lo eterno. Lo permanente nos permite descansar, da la paz; lo variable, lo cambiante, es un constante desafío. Allí donde cambian las cosas hay algo que pende sobre nosotros. Hay una amenaza de perturbación. Hasta cuando el cambio va unido a una esperanza de mejoramiento, tiende la esperanza a proyectar en el futuro su objeto como algo que se estabilizará para siempre una vez arribado. Es más, sólo podemos tratar con lo variable e inestable por medio de lo estable y lo constante; los "invariantes" —por el momento— son tan necesarios en la práctica para hacer que pase algo como en las funciones matemáticas. Lo permanente responde a auténticos requerimientos emotivos, prácticos e intelectuales. Pero la pregunta y la respuesta que la satisface siempre se encuentran empíricamente en medio de un contexto especial; surgen a causa de una necesidad particular y a fin de producir determinadas consecuencias. La filosofía, que piensa en grande, se permite dejar su camino para ponerse en busca —busca absurda— de una piedra filosofal del espíritu consistente en ideas absolutamente universales, aislando, pues, lo que es permanente en una función y para un fin y convirtiéndolo en lo intrínsecamente eterno, concebido esto, ya (según la concebía Aristóteles) como aquello que es idéntico en todos los tiempos, ya como aquello que es indiferente al tiempo, que está fuera del tiempo.

Esta tendencia a considerar los objetos seleccionados a causa de su valor dentro de un contexto especial como lo "real" en un sentido superior y ofensivo atestigua la existencia de un hecho empírico de importancia. Las simplificaciones filosóficas se deben a la elección y ésta delata un interés *moral* en el sentido lato de solicitud por el bien. Nuestra constante e inesquivable solicitud

se refiere a la prosperidad y la adversidad, el éxito y el fracaso, el logro y la frustración, el bien y el mal. Siendo como somos criaturas dotadas de una vida que vivir y que nos encontramos en el seno de un medio inseguro, estamos organizados para observar y juzgar en términos de referencia al bienestar y el malestar —al valor. Reconocer este hecho es, sin embargo, una cosa muy distinta de la transformación que llevan a cabo los filósofos de los rasgos que encuentran buenos (simplicidad, certidumbre, nobleza, permanencia, etc.) en rasgos fijos del Ser real. Lo primero presenta algo *que realizar*, que llevar a cabo por medio de las *acciones* en que se manifiesta y se hace auténtica la elección. La segunda ignora la necesidad de la acción para lograr el mejoramiento y probar la honradez de la elección; convierte lo que se desea en los rasgos previos y finales de una realidad de la que se supone que sólo necesita estar garantizada lógicamente para que se la goce en la contemplación como verdadero Ser.

Para la reflexión siempre es lo eventual mejor o peor que lo dado. Pero como también sería mejor que estuviese ya dado el bien eventual, el filósofo, que pertenece por su *status* a una clase ociosa o relevada de la necesidad urgente de tener en cuenta las condiciones de las cosas, convierte lo eventual en cierta clase de Ser, en algo que *es*, aun cuando no *exista*. Permanencia, esencia real, totalidad, orden, unidad, racionalidad, el *unum, verum et bonum* de la tradición clásica son predicados encomiásticos. Cuando encontramos tales términos empleados para caracterizar las bases y sobre todo las conclusiones de un sistema filosófico, hay razón para sospechar que se ha efectuado una simplificación artificial de la existencia. La reflexión que se decide a preferir un bien eventual ha operado dialécticamente un milagro de transustanciación.

La preferencia selectiva, la elección es inevitable siempre que se produce la reflexión. Esto no es un mal. La decepción sólo sobreviene cuando se oculta, disfraza o niega la presencia y la acción de la elección. El método empírico encuentra y señala la acción de elegir como hace con cualquier otro acontecimiento. Con ello nos guarda de convertir funciones eventuales en una existencia previa, conversión que se puede llamar *la* falacia filosófica, llévese a cabo en favor de los entes matemáticos, de las esencias estéticas, del puro orden físico de la naturaleza o de Dios. El autor de este

libro no profesa mayor pureza de intención que la que anima a sus colegas los filósofos. Pero el empleo consecuente de un método empírico es, según cree, el único camino que asegura la realización de una intención pura. Cualquiera que sea el objeto de la elección, lo que determina la necesidad de ésta y le sirve de guía, un método empírico indica francamente a qué se destina; y un método empírico reconoce con la misma sinceridad el hecho de elegir con sus operaciones y consecuencias.

La adopción de un método empírico no garantiza en modo alguno que se encontrarán realmente todas las cosas conducentes a una determinada conclusión, ni que si se las encuentra, se las pondrá de manifiesto y comunicará adecuadamente. Pero el método empírico indica cuándo, dónde y cómo se llegó a las cosas que son objeto de una determinada descripción. El método empírico pone delante de los demás un mapa del camino por el que se viajó; en consecuencia, los demás pueden, si quieren, repetir el viaje por el camino para examinar el paisaje por sí mismos. Así, los descubrimientos de uno pueden ser rectificados y ampliados por los descubrimientos de los demás, con todas las garantías humanamente posibles de confirmación, ampliación y rectificación. La adopción del método empírico aporta, así, a la reflexión filosófica algo de esa tendencia cooperativa hacia la unanimidad que caracteriza la investigación dentro de las ciencias naturales. El investigador científico convence a los demás, no con lo plausible de sus definiciones ni la fuerza de su dialéctica, sino colocando delante de ellos la serie precisa de indagaciones, operaciones y resultados a consecuencia de la cual se encontraron ciertas cosas. Invita a los demás a recorrer una serie semejante, a fin de ver si lo que encuentran coincide con sus informes.

Un método empírico honrado declarará cuándo, dónde y por qué tuvo lugar el acto de elegir, poniendo así a los demás en posibilidad de repetirlo y comprobar su valor. La elección selectiva, denotada como un acontecimiento empírico, revela las bases y los alcances de las simplificaciones intelectuales, que así dejan de ser de esa naturaleza encerrada en sí misma que hace de ellas simples cuestiones de opinión y raciocinio no susceptibles de otras alternativas, sino la aceptación o la repulsa completas. La elección disfrazada o negada es la fuente de esas asombrosas diferencias de credo filosófico que sobresaltan al principiante y que acaban sien-

do el juguete del experto. La elección confesada es un experimento destinado a que lo comprueben si lo merece y lo juzguen por sus resultados. Bajo todos esos rótulos que dicen conocimiento inmediato o certidumbre autosuficiente de la fe, sea lógica, estética o epistemológica, hay algo seleccionado para un fin y, por consiguiente, ni simple, ni autoevidente, ni intrínsecamente encomiable. Declárase el fin de suerte que quepa someterlo a reexperimentación, y podrá juzgarse de su valor y de lo adecuado de la selección hecha en su favor. El propósito del pensamiento, científico y filosófico, no es eliminar la elección, sino tornarla menos arbitraria y más significativa. La elección pierde su carácter arbitrario cuando su índole y sus consecuencias son de tal suerte que se recomiendan de suyo a la reflexión de los demás después de haberse colocado en las situaciones indicadas; y resulta significativa cuando se encuentra que la razón que la motivó es de peso y que sus consecuencias no son de poco momento. Cuando se confiesa la elección, pueden otros repetir la marcha de la experiencia; se trata de un experimento que comprobar, no de un procedimiento automáticamente seguro.

Este punto especial no se ha mencionado aquí tanto como punto de doctrina cuanto como ilustración de la naturaleza del método empírico. La verdad o la falsedad dependen de lo que encuentran los hombres que llevan a cabo juiciosamente el experimento de observar los acontecimientos de la reflexión. Un descubrimiento empírico no se refuta negando que se encuentre que las cosas sean de tal o cual manera, sino dando indicaciones para seguir una marcha experimental que dé por resultado el hallar que lo contrario es lo que sucede. Convencer de error es, lo mismo que conducir a la verdad, ayudar a otro a ver y encontrar algo que él no ha logrado encontrar y reconocer hasta aquí. Todo el ingenio y la sutileza de la reflexión y de la lógica tienen por mira fraguar y brindar instrucciones que indiquen en forma inteligible una marcha que seguir. Todo sistema de filosofía representa las consecuencias de un experimento semejante. En cuanto experimentos, cada uno ha aportado algo de valor a nuestra observación de los acontecimientos y de las cualidades de los posibles objetos de experiencia. Ya se insinuaron algunas rudas críticas de la filosofía tradicional, y sin duda seguirán otras; pero la crítica no se dirige a los experimentos; apunta contra la tradición filosó-

fica que les niega la índole de experimentos selectivos, negación que los ha aislado de su real contexto y función, convirtiendo como consecuencia luces posibles en afirmaciones arbitrarias.

Esta discusión del método empírico ha tenido un doble tema. Por un lado, ha tratado de poner en claro, partiendo de la analogía con el método empírico en la investigación científica, lo que significa (y *no* significa) el método para la filosofía. Tal discusión tendría, sin embargo, un alcance poco preciso, de no puntualizarse la *diferencia* introducida en la filosofía por la adopción del método empírico. Por esta razón hemos considerado algunas formas típicas y lugares importantes en que se extraviaron las filosofías tradicionales, por haber dejado de enlazar sus resultados reflexivos con los asuntos de la experiencia primaria y cotidiana. Se han mencionado tres fuentes de grandes falacias, cada una de las cuales encierra en sí muchas más subvariedades de aquellas que se apuntaron. Las tres consisten, respectivamente, en separar por completo el sujeto y el objeto (*aquello* de que se tiene experiencia y *cómo* se tiene ésta); en exagerar la importancia de los rasgos de los objetos conocidos a expensas de las cualidades de los objetos del goce y el pesar, de la amistad y la asociación humana, del arte y la industria; y en aislar en forma exclusiva los resultados de varios tipos de simplificación selectiva que se practican para lograr diversos propósitos inconfesados.

De ello no se sigue que los productos de estas filosofías que emplean un método erróneo por ser un método no-empírico carezcan de todo valor o tengan poco valor para una filosofía que sigue un método estrictamente empírico. Todo lo contrario, ya que no hay filósofo que pueda prescindir de la experiencia, ni siquiera queriendo. Las ideas más fantásticas que hayan alimentado jamás las gentes supersticiosas tienen alguna base en los hechos de experiencia, pudiendo explicarlas quien sabe lo bastante de ellas y de las condiciones en que se formaron. Y los filósofos no son más ni menos supersticiosos que sus prójimos; como clase, son insólitamente reflexivos e indagadores. Si algunas de sus creaciones son fantásticas, no se debe a que no hayan partido, incluso sin saberlo, del método empírico; no se debe exclusivamente a que reemplacen el pensamiento por una imaginación desenfrenada. No, lo malo ha sido el dejar de registrar las necesidades empíricas generadoras de sus problemas y el dejar de retrotraer los produc-

tos refinados al contexto de la experiencia real, para recibir de él su comprobación, adquirir la plenitud de su significación y servir de luz y de guía en las perplejidades inmediatas que ocasionaron originalmente la reflexión.

Los capítulos que siguen no pretenden, por consiguiente, empezar a filosofar desde un principio como si no existieran ya filosofías, o como si sus conclusiones careciesen de todo valor empírico. Las siguientes discusiones descansan, antes bien, y quizás excesivamente, en los principales resultados de los grandes sistemas filosóficos, tratando de señalar lo que hay en ellos de fuerte y de débil cuando se emplean sus conclusiones como guías retrospectivos en el trato con los objetos de la experiencia en bruto y cotidiana (como deben emplearse los objetos refinados de toda reflexión).

Nuestra experiencia primaria es, tal como se produce, de escaso valor a los fines del análisis y la comprobación, atiborrada como está de cosas que necesitan análisis y comprobación precisamente. Prueba de sus deficiencias es la existencia misma de la reflexión. Justo como la astronomía y la física antiguas eran de escaso valor científico, porque debido a la falta de aparatos y de técnicas de análisis experimental tenían que tomar las cosas de la observación primaria en su valor superficial, igualmente suele la filosofía del "sentido común" repetir los convencionalismos corrientes. Lo que se afirma que descansa implícitamente en lo dado en la experiencia vulgar está expuesto con mucha probabilidad a ser una simple apelación al prejuicio en apoyo de algún fanatismo o en defensa de alguna reliquia de la tradición conservadora que empieza a ponerse en cuestión.

Lo malo, pues, con las conclusiones de la filosofía, no está lo más mínimo en que sean los resultados de la reflexión y del teorizar. Está más bien en que los filósofos hayan tomado de varias fuentes las conclusiones de análisis especiales, particularmente de determinada ciencia dominante en el día, y que los hayan importado directamente a la filosofía, sin comprobarlos ni por medio de los objetos empíricos de que brotaron, ni de aquellos a que apuntan las conclusiones en cuestión. Así, Platón trafícó con los pitagóricos e importó los conceptos matemáticos; Descartes y Spinoza aceptaron los supuestos del razonamiento geométrico; Locke importó en la teoría del espíritu los corpúsculos físicos de Newton,

convirtiéndolos en "ideas simples" y dadas; Hegel tomó y generalizó sin límite el método histórico naciente en sus días; la filosofía inglesa contemporánea ha importado de la matemática el concepto de proposiciones primitivas indefinibles y ha dado a éstas un contenido tomado a las ideas simples de Locke, que en el intervalo habían llegado a formar parte de los géneros en almacén de la ciencia psicológica.

¿Y por qué no, mientras lo tomado tenga un sólido valor científico? Porque en la investigación científica se justifican los métodos refinados abriendo nuevos campos de objetos a la exploración, creando nuevas técnicas de observación y experimentación. Así, cuando el experimento de Michelson y Moley descubrió como hechos de experiencia macroscópica algunos que no concordaban con los resultados de las leyes físicas admitidas, los físicos no pensaron ni por un momento en negar la validez de lo encontrado en semejante experiencia, ni siquiera en vista de que tornaban discutible un aparato y un sistema intelectual sumamente trabajado. La coincidencia de las bandas en el interferómetro se aceptó en su valor patente a pesar de su incompatibilidad con la física de Newton. Por aceptarla en este valor, pusieron en el acto los investigadores científicos manos a la obra de reconstruir sus teorías; pusieron en tela de juicio sus premisas reflexivas, no la plena "realidad" de lo que veían. Esta tarea de re-ajuste no sólo obligó a hacer nuevos razonamientos y cálculos para desarrollar una teoría capaz de abarcar más, sino que abrió nuevos caminos de investigación de los objetos de experiencia. Ni por un momento pensaron los hombres de ciencia en eliminar mediante alguna explicación los rasgos de un objeto de experiencia macroscópica por no hallarse éste en armonía lógica con la teoría, como han hecho tan frecuentemente los filósofos. De haberlo hecho así, habrían idiotizado la ciencia y se habrían cerrado a sí mismos los caminos de nuevos problemas y nuevos descubrimientos en la realidad. En suma, no hay solución de continuidad entre el material del método científico refinado y el del mundo real tal y como se tiene experiencia concreta de él.

Pero cuando los filósofos transportan a sus teorías en bloque y como últimos términos las conclusiones refinadas que toman de las ciencias, sea de la lógica, de la matemática o de la física, no se emplean esos resultados para revelar nuevas realidades, ni ilu-

minar viejas cosas de la experiencia macroscópica; se emplean para arrojar el descrédito sobre estas últimas y para engendrar nuevos y artificiales problemas con respecto a la realidad y la validez de las cosas de tal experiencia. Así, los descubrimientos de las psicologías arrancados de su propio contexto empírico se emplean en filosofía para arrojar la duda sobre la realidad de las cosas externas al espíritu y a los yos, cosas y propiedades que son quizá las características más prominentes de la experiencia ordinaria. Análogamente, los descubrimientos y los métodos de la ciencia física, los conceptos de masa, espacio, movimiento, han sido adoptados en pleno aislamiento por los filósofos, de tal suerte que han vuelto dudosa y hasta increíble la realidad de los sentimientos, los propósitos y los goces de la experiencia concreta. Los objetos de la matemática, símbolos de relaciones que no se refieren explícitamente para nada a la existencia real, pero que tienen su eficacia en el territorio a que se aplica la técnica matemática, se han utilizado en filosofía para motivar la prioridad de las esencias sobre la existencia y para crear el insoluble problema de por qué la esencia pura desciende jamás a los laberintos y tortuosidades de la existencia.

Lo que exige de la filosofía el método empírico son dos cosas: Primero, que se siga la pista a los métodos y productos refinados hasta su origen en la experiencia primaria, en toda su heterogeneidad y plenitud, reconociendo las necesidades y problemas de que surgieron y a que han de dar satisfacción. En segundo término, que se retrotraigan los métodos y conclusiones secundarias hasta las cosas de la experiencia ordinaria, en todo lo que tienen de rudo y de bruto, a fin de verificarlos. De este modo dan los métodos de la reflexión analítica un material al que informan los ingredientes de un método de designación o denotción, en la filosofía. Una obra científica de física o de astronomía presenta un conjunto de cálculos y deducciones derivadas de pasadas observaciones y experimentos. Pero es más que un registro; es también un índice, una propuesta de ulteriores observaciones y experimentos que llevar a cabo. No habría informe científico al que se prestase oídos si no describiese los aparatos por medio de los cuales se ejecutaron los experimentos y obtuvieron los resultados; no es que se tenga la superstición de los aparatos, sino que la

razón es que dicho proceder manifiesta a otros investigadores cómo deben trabajar para obtener resultados que concuerden o discuerden dentro de su propia experiencia con aquellos a que se llegó anteriormente y, por ende, confirmen, modifiquen o rectifiquen estos últimos. Los resultados científicos registrados son, en efecto, la *indicación* de un método que seguir y la *predicción* de lo que se encontrará poniendo en pie determinadas observaciones. Esto es todo lo que puede ser o hacer una filosofía. En los capítulos que siguen he emprendido una revisión y reconstrucción de las conclusiones, las aportaciones de cierto número de sistemas filosóficos históricos, a fin de convertirlos en métodos utilizables para dirigirse a la propia experiencia de cada cual, y discerniendo lo encontrado gracias al uso del método, llegar a entender mejor lo que ya figura dentro de la experiencia común de la humanidad.

Hay un servicio especial que puede prestar el estudio de la filosofía. Proseguido empíricamente no será un estudio de la filosofía, sino un estudio de la experiencia de la vida por medio de la filosofía. Pero la experiencia de la vida está ya sobrecargada y saturada de los productos de la reflexión de las generaciones pasadas y las edades pretéritas. Está llena de interpretaciones y clasificaciones debidas a un pensamiento falseado e incorporado a lo que parece ser un material fresco e ingenuamente empírico. Requeriría más saber que el poseído por el más sabio de los historiadores profesionles el seguir la pista de todas estas apropiaciones y absorciones hasta sus fuentes originales. Si por el momento llamásemos a estos materiales prejuicios (aun cuando sean verdaderos, mientras permanezca ignota su fuente y autoridad), entonces la filosofía es una crítica de los prejuicios. Estos resultados de la reflexión pasada así acogidos, si se los suelda con los materiales auténticos de la experiencia de primera mano, pueden volverse órganos de enriquecimiento, una vez que se los haya descubierto y se haya reflexionado sobre ellos. Si no se les descubre, suelen ofuscar y trastornar. En cambio, se producen la clarificación y la emancipación cuando se les descubre y echa fuera, y una gran misión de la filosofía es llevar a cabo esta tarea.

Una filosofía empírica es en todo caso una manera de desnudar intelectualmente. No podemos andar despojándonos constantemente de los hábitos intelectuales que contraemos y adoptamos

al asimilar la cultura de nuestro propio tiempo y lugar. Mas para hacer progresar inteligentemente la cultura se requiere que nos quitemos algunos de ellos y los sometamos a una inspección crítica, para ver de qué están hechos y de qué nos sirve el adoptarlos. No podemos llegar a recuperar la ingenuidad primitiva, pero nos es asequible una ingenuidad cultivada de la vista, el oído y el pensamiento, que sólo puede adquirirse por medio de la disciplina del pensamiento riguroso. Si los capítulos que siguen logran hacer algo en favor de un arte de la inocencia y la simplicidad, habrán sido útiles a sus propósitos.

No puedo menos de concluir haciendo una referencia al amplio valor humano y liberal de la filosofía cultivada con el método empírico. La más grave censura asestable contra las filosofías noempíricas es la de haber arrojado una nube sobre las cosas de la experiencia ordinaria. No se han contentado con rectificarlas. Las han desacreditado a más y mejor. Calumniando a las cosas de la experiencia ordinaria, a las cosas de la acción, el sentimiento y el trato social, han hecho algo peor que dejar de imprimir a estos asuntos la dirección inteligente de que tanto necesitan. No importaría gran cosa el haber reservado la filosofía para lujo de sólo unos pocos pensadores. Soportamos muchos lujos. Lo grave es haber negado las filosofías que la experiencia vulgar sea capaz de desarrollar desde el fondo de sí misma métodos que le aseguren una dirección y creen criterios de juicio y de valor intrínsecos. Nadie sabe cuántos de los males y deficiencias que se aducen como razones para huir de la experiencia se deben al desprecio de la experiencia mostrado por aquellos que son especialmente reflexivos. A la pérdida de tiempo y energía, a la desilusión de la vida que sigue a todo desviarse de la experiencia concreta, hay que añadir el trágico dejar de comprender el valor que una busca inteligente revelaría y haría madurar entre las cosas de la experiencia ordinaria. No soy capaz de calcular qué cantidad del cinismo, indiferencia y pesimismo corrientes se debe a estas causas en el extravío de la inteligencia de que son responsables. Se ha llegado dentro de muchos círculos incluso a ver un signo de falta de distinción el imaginar que la vida sea, o pueda ser, una fuente de alegría y felicidad. No se puede eximir de responsabilidad a las filosofías, lo mismo que a las religiones, por haber traído con-

sigo este resultado. El filósofo trascendental ha hecho probablemente más que el declarado sensualista y materialista por oscurecer las potencialidades de gozo y de auto-regulación que hay en la experiencia diaria. Si lo escrito en estas páginas no tiene otro resultado que el de crear y promover el respeto por la experiencia humana concreta y sus potencialidades, me daré por satisfecho.

II

INESTABILIDAD Y ESTABILIDAD DE LA EXISTENCIA

En el capítulo anterior se sugirió que la experiencia tiene sus equivalentes en tales actividades como la historia, la vida, la cultura. La referencia a estas otras actividades nos capacita para dejar a un lado las reminiscencias que tan fácilmente dan a la palabra experiencia un sentido sectario y provinciano. Según Tylor, cultura es "ese todo complejo que abarca el conocimiento, la fe, el arte, la moral, la costumbre y todas las demás capacidades adquiridas por un ser humano en cuanto miembro de la sociedad". Es, en cierto sentido, un todo, pero un todo complejo, diversificado. Está diferenciado en religión, magia, derecho, artes bellas y útiles, ciencia, filosofía, lenguaje, relaciones domésticas y políticas, etc. Considérense las siguientes palabras de un antropólogo y dígase si no definen perfectamente el problema de la filosofía, aunque su intención sea muy distinta: "La realidad cultural no es nunca enteramente determinista, ni tampoco enteramente occidental, nunca enteramente psicológica ni tampoco enteramente objetiva, nunca enteramente de ayer ni tampoco enteramente de hoy, sino que combina todo esto en su realidad existencial... Una síntesis reconstructiva re-establece la unidad sintética necesariamente perdida en el proceso de la desmembración analítica." [1] No pienso yo que deba fundirse la filosofía dentro de una visión antropológica de la cultura. Pero dentro de otro orden de cosas y con otro método, tiene la tarea de desmembrar analíticamente y reconstruir sintéticamente la experiencia; y encima, tal como los presenta el antropólogo, proporcionan los fenómenos de la cultura un precioso material auxiliar para llevar a cabo esta faena, un material mucho más adecuado a la tarea de filosofar que el de la psicología aislada de toda teoría de la cultura.

Un rasgo de la existencia puesto de relieve por los fenómenos culturales es el de lo inestable y lo peligroso. Sumner cita a Grimm como autoridad en apoyo de la afirmación de que las tribus ger-

[1] Goldenweiser.

mánicas tenían más de mil dichos, proverbios y apotegmas diferentes relativos al azar. El tiempo es corto y esta afirmación debe bastar en vez del discurso que merece el tema. El hombre se encuentra viviendo en un mundo aleatorio; su existencia es, para decirlo vulgarmente, un juego de azar. El mundo es el teatro de mil riesgos; es inseguro, inestable, extrañamente inestable. Sus peligros son irregulares, inconstantes, no se puede contar con ellos a su tiempo y sazón. A pesar de ser persistentes, son esporádicos, episódicos. Noche cerrada un instante antes del alba; soberbia que acaba en una caída; el momento de máxima prosperidad es el momento más cargado de malos agüeros, más a propósito para el mal de ojo. Peste, hambre, pérdida de las cosechas, enfermedad, muerte, derrota en la batalla, están siempre detrás de la próxima esquina, lo mismo que la abundancia, la fuerza, la victoria, la fiesta y el canto. La suerte es proverbialmente buena y mala en su función distributiva. Lo sacro y lo sacrílego son posibilidades de la misma situación; y no hay clase de cosas que no entrañen lo sacro y lo sacrílego: personas, palabras, lugares, tiempos, direcciones del espacio, piedras, vientos, animales, estrellas.

Los antropólogos han mostrado incontrovertiblemente el papel desempeñado por el aspecto de inestabilidad del mundo en la génesis de la religión con sus ceremonias, ritos, cultos, mitos, magia; y ello ha mostrado la profunda invasión de estas cosas en la moral, el derecho, el arte y la industria. Creencias y disposiciones vinculadas con ellas son el fondo desde el cual se desarrollaron paulatinamente la filosofía y la moral laica, así como, más paulatinamente aún, esas invenciones tardías que son el arte por el arte y el principio de que los negocios son los negocios. Mas por interesante e instructivo que sea este hecho, no son sus ramificaciones lo que nos importa aquí. No debemos distraernos considerando las consecuencias que han tenido para la filosofía, incluso para doctrinas hoy reinantes, los hechos relativos al origen de las filosofías. Nos limitamos a un hecho relevante: a la evidencia de que el mundo de las cosas empíricas implica lo inseguro, impredecible, indominable y azaroso.

Es un viejo dicho el de que los dioses nacieron del temor. El dicho no es sino demasiado a propósito para reforzar una idea errónea que alimentan firmes hábitos subjetivos. Empezamos por dotar al hombre aislado de un temor instintivo y en seguida le

imaginamos proyectando irracionalmente ese temor en el contorno, irradiando en torno, por decirlo así, los frutos de sus propias y puramente personales limitaciones y creando de este modo la superstición. Pero el temor, sea instintivo, sea adqurido, es una función del medio. El hombre teme porque existe en un mundo temible, pavoroso. El *mundo* es inestable y peligroso. Es como prueba fácilmente accesible y contundente de este hecho por lo que se cita la experiencia primitiva. La voz es la del hombre primitivo; pero la mano es la de la naturaleza, la naturaleza en que seguimos viviendo. No fué el temor a los dioses lo que creó los dioses.

Pues si la vida del hombre primitivo está llena de actos expiatorios y propiciatorios, si comparte agradecido con sus dioses los goces de sus fiestas y festines, no es porque la fe en poderes sobrenaturales crease la necesidad de ofrendas expiatorias, propiciatorias y colectivas. Cuanto adquiere y posee el hombre lo logra mediante actos que pueden enredarle en enojosas consecuencias bien distintas de las buscadas y disfrutadas. Sus actos son transgresiones del dominio de lo desconocido y por eso la expiación brindada a tiempo puede guardar de las malas consecuencias que rondan incluso el momento de prosperidad —o que incluso rondan con preferencia ese momento. Si ya persiguen al presente las consecuencias desconocidas que fluyen del pasado, el futuro es todavía más desconocido y peligroso; y el presente resulta así siniestro. Si cabe aplacar a las fuerzas desconocidas que deciden del destino futuro, el hombre que no estudie los métodos de asegurarse su favor es increíblemente frívolo. Al disfrute del sustento y la compañía presentes han cooperado la naturaleza, la tradición y la organización social, completando nuestros propios esfuerzos, tan míseros y tan débiles sin este refuerzo ajeno. Los bienes no existen por gracia de nosotros mismos. Es un rudo peligroso aquel que no quiere reconocer con gratitud por medio de ofrendas voluntarias la ayuda que le sostiene.

Estas cosas son tan verdaderas hoy como lo eran en los días de la cultura primitiva. No son los hechos lo que ha cambiado, sino los métodos de seguridad, regulación y reconocimiento. Herbert Spencer daba a veces color a su devoción por las experiencias simbólicas con un hecho de experiencia directa. Cuando dice que todo hecho tiene dos lados opuestos, "uno el lado cercano o

visible y el otro el lado remoto o invisible", da expresión a un rasgo persistente de todo objeto de experiencia. Lo visible está asentado en lo invisible; y a la postre lo que no se ve decide lo que sucede en lo que se ve. Lo tangible descansa inestablemente sobre lo no tocado ni asido. El contraste y el desajuste potencial de lo inmediato, la fase notoria y focal de las cosas, con esos factores indirectos y ocultos que determinan el origen y el curso de lo que está presente, son rasgos indestructibles de todas y cada una de nuestras experiencias. Podemos calificar de supersticiosa la forma de hacer frente al contraste nuestros antepasados, pero el contraste mismo no es una superstición. Es un dato primario de toda experiencia.

Nosotros hemos sustituído la superstición por una falsa superioridad, por lo menos en cierta medida. Pero la falsa superioridad suele ser tan irracional y estar tan a la merced de las palabras como la superstición a la que reemplaza. Nuestra salvaguardia mágica contra la índole incierta del mundo consiste en negar la existencia del azar, hablar balbuceando de una ley universal y necesaria, de la presencia de causas y efectos por todas partes, de la uniformidad de la naturaleza, el progreso universal y de la racionalidad inmanente del universo. Estas fórmulas mágicas deben su poder a condiciones que no son mágicas. Mediante la ciencia nos hemos asegurado cierto grado de poder de predecir y de dominar; mediante los instrumentos, las máquinas y la técnica respectiva hemos hecho el mundo más adaptable a nuestras necesidades, una morada más segura. Hemos amontonado riquezas y medios de confort entre nosotros y los peligros del mundo. Hemos hecho profesional la diversión como un procedimiento de huir y de olvidar. Pero cuando todo está dicho y hecho, no está seriamente modificada, ni mucho menos eliminada, la fundamental índole azarosa del mundo. Un accidente como la última guerra y los preparativos para una guerra futura nos recuerdan que es fácil no ver el grado en que, después de todo, nuestras conquistas sólo son expedientes para borrar la desagradable necesidad de reconocer un hecho, en lugar de ser medios de modificar el hecho mismo.

Lo dicho suena a pesimista. Pero no se trata de la moral, sino de la metafísica, es decir, de la naturaleza del mundo existencial en que vivimos. Habría sido fácil y más confortante insistir en la

buena suerte, la gracia, las alegrías inesperadas y gratuitas, esos sucesos *(happennings)* no buscados que tan significativamente llamamos felicidad *(happiness)*. Podíamos haber apelado a la buena fortuna como prueba de este importante rasgo de azar de la naturaleza. La comedia es tan auténtica como la tragedia. Pero tradicionalmente da la comedia una nota más superficial que la tragedia. Y hay una razón mejor todavía para apelar a las desgracias y los errores como prueba de la naturaleza inestable del mundo. El problema del mal es un problema bien conocido, mientras que raramente o nunca oímos hablar del problema del bien. Los bienes los tomamos por concedidos; son como debían ser; son naturales y justos. El bien es un reconocimiento de nuestros méritos. Cuando arrancamos del árbol una ciruela, lo consideramos como una prueba del orden *real* de las causas y los efectos en el mundo. Por esta razón les es difícil a los bienes de la existencia proporcionar una prueba tan convincente del carácter inseguro de la naturaleza como los males. Son estos últimos los que llamamos accidentes, no aquéllos, incluso cuando no es menos seguro su carácter accidental.

¿Y qué?, se puede preguntar. En el sentido en que es verdad afirmar que la irregular distribución del bien y del mal es prueba de la naturaleza inestable, insegura, de la existencia, se trata de una tautología, y el repetirla no hace avanzar la solución de ningún poblema. Pero es cosa admitida que justo esta situación de mezcla inextricable de estabilidad e inseguridad da origen a la filosofía y que se refleja en todos los problemas y doctrinas que se repiten en ella. Si la filosofía clásica habla tanto de la unidad y tan poco de la diversidad irreconciliable, tanto de lo eterno y permanente y tan poco del cambio (salvo como de algo reducible a combinaciones de lo permanente), tanto de la necesidad y tan poco de la contingencia, tanto sobre el universal de amplio radio y tan poco del recalcitrante individuo, bien puede deberse a ser realmente tan general la ambigüedad y ambivalencia de la realidad. Como estas cosas constituyen el problema, la solución parece más solución (aunque en realidad no lo sea) en el grado y medida en que sea la que sea la estabilidad y seguridad que presente el mundo, nos aferramos a ella y la afirmamos.

En la superficie son los cuadros del mundo que constituyen nuestras distintas filosofías diversos hasta el extremo de contra-

decirse formalmente. Van del espiritualismo al materialismo, del absolutismo al fenomenismo relativista, del trascendentalismo al positivismo, del racionalismo al sensualismo, del idealismo al realismo, del subjetivismo al objetivismo vulgar, del realismo platónico al nominalismo. Las contradicciones desplegadas son tan impresionantes que sugieren al escéptico que el espíritu humano ha puesto mano a una imposible empresa, o que los filósofos se han dedicado a decir humoradas. Estas radicales oposiciones de los filósofos sugieren, sin embargo, otra consideración. Sugieren que todas sus distintas filosofías tienen una premisa común y que su divergencia se debe a la aceptación de una premisa común. Las diferentes filosofías pueden mirarse como variadas formas de dar recetas para negar al universo el carácter de contingencia que posee tan cabalmente, que el negarlo deja al espíritu que reflexiona sin hilo conductor y como consecuencia al filosofar a merced del temperamento, los intereses y las circunstancias locales.

Los pleitos entre opuestos tipos de filosofía son, pues, pleitos de familia. Tienen lugar dentro de los límites de un círculo demasiado doméstico y sólo pueden solucionarse arriesgándose a salir al campo, fuera de casa. Dado el interés por atribuir el carácter de completo, acabado y seguro al mundo de la existencia real, incluso al precio de romper las cosas en dos partes inconexas para conseguir el resultado, puede encontrarse aceptablemente el carácter deseado en la razón o en el mecanismo; en conceptos racionales como los de la matemática o en cosas en bruto como los datos sensoriales; en los átomos o en las esencias; en la conciencia o en una exterioridad física que violenta y abruma a la conciencia.

En contra de esta común indentificación de la realidad con lo seguro, regular y acabado, da la experiencia en sus formas no falseadas testimonio de un mundo distinto y señala hacia una metafísica diferente. Vivimos en un mundo que es una impresionante e irresistible mezcla de suficiencia, tupida plenitud, orden, repetición que hace posible la predicción y el dominio, y singularidad, ambigüedad, posibilidad incierta, procesos que se encaminan hacia contingencias todavía indeterminadas. La mezcla no es mecánica, sino vital, como la del trigo y la cizaña en la parábola evangélica. Podemos conocer por separado lo mezclado, pero no podemos separarlo en la realidad, porque a diferencia del trigo y la cizaña nace todo de la misma raíz. Las cualidades tienen defectos por

condiciones necesarias de sus excelencias, los instrumentos de la verdad son las causas del error; el cambio da sentido a la persistencia y la repetición hace posible la novedad. Un mundo que fuera un mundo exclusivamente de riesgo sería un mundo en que resultaría imposible la aventura, y sólo un mundo en que exista la vida puede encerrar la muerte. Hechos tales los han encarecido pensadores como Heráclito y Laotsé; los han celebrado los teólogos por dar ocasión de ejercitarse a la gracia divina; los han formulado acabadamente variadas escuelas en un principio de relatividad definido como para resultar él mismo final y absoluto. Pero raras veces se ha reconocido francamente su fundamental significación para constituir una metafísica naturalista.

Aristóteles es quizá el que más se acercó a semejante punto de partida. Su pensamiento no fué muy lejos por el camino, pero cabe usarlo para señalar la ruta que dejó de tomar. Aristóteles reconoce la contingencia, pero nunca abandona su predilección por lo fijo, cierto y acabado. Su teoría entera de las formas y los fines es una teoría de la superioridad que tienen en el Ser las entidades fijas y rotundas. Su física fija una escala de rangos o grados de necesidad y contingencia, jerarquizada de tal suerte que la necesidad mide la dignidad e indica el grado de realidad, mientras que la contingencia y el cambio miden los grados de deficiencia del Ser. El impacto y la incisión empírica de la mezcla de universalidad y singularidad y cambio se esquiva dividiendo las regiones del espacio de tal suerte que tienen su morada natural en distintas partes de la naturaleza. Su lógica es una lógica de la definición y la clasificación cuya tarea está acabada una vez diferenciadas las cosas cambiantes y contingentes de lo necesario, universal y fijo, atribuyendo aquéllas a una especie inferior de cosas. El cambio se presenta al pensamiento no como un cálculo de probabilidades al predecir la efectuación observable de todos y cada uno de los acontecimientos, sino como caracterizando un tipo inferior de silogismo. Las cosas que se mueven son intrínsecamente diversas de las cosas que ponen de manifiesto una regularidad eterna. En el cambio se reconoce honradamente un auténtico rasgo de *algunas* cosas, pero se limita el alcance de lo que se reconoce achacando la alteración a una deficiencia inherente al Ser en contraste con el Ser perfecto que nunca cambia. Las cosas cambiantes pertenecen a una especie de purgatorio, donde pere-

grinan sin meta hasta que las redime el amor de la finalidad de la forma, la adquisición de la cual las eleva al paraíso del Ser autosuficiente. Con un poco de exageración se puede decir que toda la manera que tuvo Aristóteles de definir, distinguir y clasificar el reposo y el movimiento, lo acabado y lo incompleto, lo actual y lo potencial, contribuyó más a fijar esa tradición, *la* tradición gentilicia, se siente la tentación de añadir, que identifica lo fijo y regular con la realidad del Ser, que cuanto consiguieron jamás aquellos que tomaron el atajo de afirmar que el cambio es una ilusión.

Su filosofía estaba más cerca de los hechos empíricos que la mayoría de las filosofías modernas, al no ser ni monista ni dualista, sino abiertamente pluralista. Pero su pluralidad cae dentro de un sistema gramatical a cada porción del cual se adjudica un peculiar estatuto cósmico. Así, su pluralismo resolvió el problema de cómo obtener cada cual su pedazo de pan, y también cómo comerlo, pues una pluralidad de términos, un conjunto de variantes clasificadas y jerárquicamente ordenadas no tiene nada de lo hiriente de la pluralidad miscelánea e incoordinada de nuestro mundo real. En este esquema clasificatorio de separación le han seguido, aunque quizá sin saberlo, muchos filósofos de distinta importancia. Así, Kant adscribe todo lo que es múltiple y caótico a un reino, el de los sentidos, y todo lo que es uniforme y regular al de la razón. Un único y universal problema dialéctico, el de cómo combinar los sentidos y el pensamiento, reemplaza de este modo a los problemas concretos que surgen de la mixta y variada unión que presentan en la existencia lo variable y lo constante, lo necesario y lo que procede en forma incierta.

El procedimiento es característico de una transformación como aquella de la que ya se trató, la transformación de una idea moral que debe hacerse buena en la práctica, en una previa metafísica de la existencia o en una teoría general del conocimiento. La pugna por hacer que prevalezca la estabilidad de un sentido sobre la inestabilidad de los acontecimientos, es la principal tarea del esfuerzo humano dirigido por la inteligencia. Pero cuando se deja a la operación salir de la provincia del arte, para tratarla como una propiedad de las cosas dadas, sea cosmológica o lógica, se torna inútil el esfuerzo y se le concede una prima a la buena fortuna accidental de una clase que resulta proveída por el instru-

mento de otra clase en productos que dan a la vida su dignidad y su estabilidad propicia al ocio.

Lo expuesto no olvida que hay, desde Heráclito hasta Bergson, filosofías, metafísicas del cambio. Hay que agradecerles el mantener vivo el sentido de aquello que perdieron de vista las filosofías clásicas y ortodoxas. Pero también las filosofías del flujo denuncian la intensidad del anhelo de lo seguro y fijo. Han deificado el cambio haciéndolo universal, regular, seguro. Decirlo así no es, espero, un juego de palabras. Repárese en la forma de todo punto encomiástica en que toman el cambio Hegel y Bergson y los declarados filósofos evolucionistas del devenir. En Hegel es el devenir un proceso racional definido por la lógica, aunque sea por una nueva y extraña lógica, y un Dios absoluto, aunque también nuevo y extraño. En Spencer no es la evolución, sino el proceso transitorio a través del cual se llegará a alcanzar el equilibrio fijo y universal de un armonioso ajuste. En Bergson es el cambio la actividad creadora de Dios, o *es* Dios —uno no está completamente seguro de lo que es. El cambio del cambio no es sólo pirotecnia cósmica, sino que es el proceso de una energía divina, espiritual. Estamos en presencia de una prescripción, no de una descripción. El romanticismo es un evangelio en traje de metafísica. Esquiva el fatigoso y penoso trabajo de entender y de dirigir que nos impone el cambio, glorificando a éste por su propio valor. Se hace del flujo algo digno de veneración, algo profundamente análogo a lo que hay de mejor en nosotros mismos, la voluntad y la energía creadora. No es, como es en la experiencia, una llamada al esfuerzo, un desafío a la investigación, una condenación potencial a la catástrofe y a la muerte.

Si nos atenemos a la terminología clásica, la filosofía es el amor a la sabiduría, mientras que la metafísica es el conocimiento de los rasgos genéricos de la existencia. Dentro de este sentido de la metafísica, lo incompleto y lo inestable representa un rasgo que debe colocarse en el mismo rango que lo acabado y lo fijo. Al amor a la sabiduría le interesa encontrar lo que implica este rasgo para la conducta de la vida y el culto del bien. Por el lado del conocimiento, la cuestión es, en gran parte, la de la medida, de la *ratio* que uno guarda con los demás en las situaciones de la vida. Por el lado de la práctica, se trata del uso que haya de hacerse de cada uno, de aprovechar a cada uno lo mejor posible.

El hombre es naturalmente un filósofo más bien que un metafísico o un frío científico que observa y describe. Interesándole la prudencia, si no lo que se llama honoríficamente sabiduría, el hombre sólo aprecia naturalmente el conocimiento en razón de la influencia de éste sobre el éxito y el fracaso en la consecución de los bienes y la evitación de los males. Este es un hecho de nuestra manera de ser y nada se gana con recomendarlo como una verdad ideal, ni nada se gana, igualmente, con atribuir al intelecto relaciones intrínsecas con la verdad pura por su propio valor o con el hecho nudo por su propia importancia. El primer método da alas al dogma; el segundo, expresión a un mito. El amor del conocimiento por su propio valor es un ideal moral; es una condición integrante de la sabiduría que concibe justamente y persigue efectivamente el bien. Pues la sabiduría depende, por lo que se refiere a los fines, de la noción que se tenga de las condiciones y los medios, y a menos que la noción sea adecuada y justa, la sabiduría resulta una locución sublimada de autodecepción.

No hay inconsecuencia en negar la existencia de una relación intrínseca del espíritu con la verdad o el hecho por su propio valor, prescindiendo de considerar lo que el hecho o la verdad exige de nosotros en la conducta y nos impone en el gozar y el pensar, y en afirmar simultáneamente que el culto del hecho, de la verdad, es un forzoso imperativo moral. La negación se refiere a los acontecimientos naturales en cuanto independiente de la elección y del esfuerzo; la afirmación se refiere a la elección y la acción. Pero la elección y el esfuerzo reflexivo encerrado en ella son de suyo acontecimientos contingentes también, y tan ligados con la inestable incertidumbre de otros acontecimientos, que sólo con demasiada facilidad han supuesto los filósofos que la metafísica y la ciencia del hecho y de la verdad son ya sabiduría, por pensar que así evitaban la necesidad, ora de practicar, ora de reconocer la elección. La consecuencia es el convertir una moral o sabiduría no declarada en una cosmología y en esa metafísica de la naturaleza que se llamó en el capítulo anterior *la* falacia de la filosofía. Ella proporciona la fórmula de la técnica con que los pensadores han relegado lo incierto e incompleto a una oprobiosa situación de ser irreal, mientras que han exaltado sistemáticamente lo seguro y completo al rango de verdadero Ser.

Por el lado de la sabiduría y en cuanto seres humanos interesados por las cosas buenas y malas en su conexión con la conducta humana, incumbe a los pensadores el mitigar la intestabilidad de la vida, el inculcar la moderación, la templanza y la sobriedad, y cuando lo malo se vuelve peor, el sugerir consuelos y compensaciones. Les incumbe hacer más estables las cosas buenas y más inestables las cosas malas; les interesa la forma de hacer aprovechables los cambios por las consecuencias a que conduzcan. Los hechos del mundo de lo inacabado, incompleto y ambiguamente potencial dan su sentido y agudeza a la busca de entidades absolutas y finales. Pues bien, cuando los filósofos han dado en el curso de sus reflexiones con una cosa de calidad establemente buena y, por ende, digna de que se le elija continua y persistentemente, vacilan y se abstienen de llevar a cabo el esfuerzo y la lucha que pide la elección, es decir, se abstienen de llevar a cabo el esfuerzo necesario para darle, dentro de la existencia objeto de observación, algo de aquella estabilidad que posee su calidad cuando se piensa en ella. Así se vuelve la cosa un refugio, un asilo para la contemplación o un tema de trabajo para la dialéctica en lugar de un ideal que inspire y guíe la conducta.

Como los pensadores pretenden que lo que les incumbe es el conocimiento de la existencia, y no la imaginación, tienen que justificar esta pretensión. De aquí que transmiten la percepción imaginativa del objeto establemente bueno en una definición y descripción de la verdadera realidad, en contraste con la existencia baja y engañosa, que siendo inestable e incompleta, se limita a enredarnos en la necesidad de elegir y luchar activamente. Así, apartan de la existencia real aquellos mismos rasgos que engendran la reflexión filosófica y que dan sentido y alcance a sus conclusiones. En la más breve de las fórmulas, "realidad" resulta lo que deseamos que sea la existencia después de analizar sus defectos y decidir qué es lo que los suprimiría; "realidad" es lo que sería la existencia si nuestras preferencias racionalmente justificadas estuviesen tan cabalmente arraigadas en la naturaleza que agotaran y definieran el ser íntegro de ésta, volviendo innecesaria la busca y la lucha. El resto (y como siguen existiendo empíricamente la perturbación, la lucha, el conflicto y el error, *existe* un resto), al quedar excluído por definición de la plena realidad, se adscribe a un grado u orden del ser que se afirma que es metafí-

sicamente inferior; a un orden diversamente llamado apariencia, ilusión, espíritu mortal o lo simplemente empírico, en oposición a lo que es real y verdaderamente. Entonces cambia el problema de la metafísica: en lugar de ser un descubrimiento y una descripción de los rasgos genéricos de la existencia, se convierte en un esfuerzo para ajustar o reconciliar entre sí dos distintos reinos del Ser. Empíricamente tenemos justo aquello de que partimos: la mezcla de lo inestable y lo problemático con lo seguro y lo completo. Pero se ha deslizado un procedimiento de clasificación, basado en el deseo y desarrollado en la imaginación reflexiva, que desgarra un rasgo del otro, poniéndole al uno la etiqueta de realidad y al otro la de apariencia. Entonces se pierde de vista el problema auténticamente moral de mitigar y regular el factor perturbador mediante el empleo activo del factor estable. Su lugar lo ha ocupado el problema dialéctico de la reconciliación lógica de dos ideas.

El más difundido de estos procedimientos de clasificación, el de mayor atractivo para la generalidad, es el que divide la existencia en reino de lo sobrenatural y reino de lo natural. Los hombres temerán a los dioses, pero es axiomático que los dioses no tienen nada que temer. Los dioses llevan una vida de imperturbable serenidad, la vida que les place. Hay mucha distancia entre las formas primitivas de esta división de los objetos de la experiencia y la atribución dialéctica a lo divino de la omnipotencia, la omnisciencia, la eternidad y la infinitud, en contraste con la atribución al hombre y a la naturaleza, objeto de la experiencia, de la finitud, la flaqueza, la limitación, la lucha y el cambio. Pero en la evolución de la psicología humana se halla esta última forma implícita en la primitiva y rudimentaria división. Un reino es la patria de la apropiación y la posesión segura; el otro, de la pugna, la fugacidad y la frustración. Cuántas personas no existen hoy que piensan haber explicado la ignorancia, la lucha y la decepción señalando en la naturaleza "finita" del hombre —como si la finitud significase otra cosa que un término abstracto de clasificación de ciertos rasgos concretos y discernibles de la naturaleza misma— rasgos de la naturaleza que dan origen a la ignorancia, el arbitrario aparecer y desaparecer, el fracaso y la pugna. Place al hombre reemplazar por el ejercicio dialéctico de mostrar cómo lo "finito" puede existir en compañía o en el seno de lo

"infinito", el problema de la manera de hacer frente a lo contingente, creyendo resolver el problema si distingue y bautiza los factores que entran en él. El fracaso de este ejercicio es seguro, pero cabe adornarlo, considerándolo como una prueba más de la finitud del intelecto humano y de la inutilidad, fundada en la impotencia, de los esfuerzos de las criaturas "finitas" por combatir la ignorancia y las fatalidades que las oprimen. La sabiduría consiste, entonces, en la administración de lo temporal, finito y humano, en su relación con lo eterno e infinito, por medio del dogma y el culto, y no en la regulación de los acontecimientos de la vida por medio de la comprensión de sus condiciones reales.

No requiere gran ingenio el descubrir el trastrueque que hay aquí. El punto de partida es justamente la mezcla que existe de lo regular y digno de confianza y lo no asentado ni cierto. Hay una multitud de recetas para obtener una posesión precaria de lo estable y final, sin quedar cogido en el trabajo y la fatiga del esfuerzo intelectual anejo a todo regular las condiciones de que dependen estos frutos.

Esta situación es digna de que se la ponga por ejemplo de la facilidad con que se llega a hacer una descripción de la existencia por el camino de una teoría de la sabiduría, de la reflexión sobre los bienes. Tiene una influencia directa sobre una doctrina metafísica que no es popular, como la división entre lo sobrenatural y lo natural, sino que es docta y técnica. El filósofo sentirá poca estimación por las rudimentarias formas tomadas por la metafísica popular del cielo y la tierra, de Dios, la naturaleza y el hombre, pero con frecuencia ha procedido de una manera análoga a la que da por resultado esta metafísica popular. Algunas de las distinciones metafísicas más dilectas no parecen ser sino contrapartidas doctas, fundadas en una técnica intelectual refinada, de estas ideas rudimentarias y en bruto de la fe popular acerca de lo sobrenatural y lo natural, lo divino y lo humano. Me refiero a cosas tales como la división platónica en arquetipos ideales y acontecimientos físicos; la división aristotélica en una forma que es acto y una materia que es potencial, cuando se entiende esta división como una distinción de rangos del ser; las cosas nouménicas o cosas en sí de Kant en oposición a los objetos naturales considerados como fenoménicos; la distinción de realidad y apariencia, corriente entre los idealistas absolutos contemporáneos.

La división no se limita, sin embargo, a los filósofos que se inclinan a las filosofías espiritualistas. No deja de haber pruebas de que Platón tomó el término de Idea, por dar nombre a la forma esencial, de Demócrito. Sea o no sea éste el caso, la Idea de Demócrito, a pesar de tener una estructura radicalmente distinta de la Idea platónica, tenía la misma función de designar una realidad acabada, completa, absolutamente estable. Ambos filósofos anhelaban la solidez y ambos la encontraron; al flujo de los fenómenos en Platón corresponden las cosas de Demócrito según son en la experiencia habitual u ordinaria: a los arquetipos ideales corresponden los indivisibles átomos sustanciales. A la teoría platónica de las Ideas corresponde, de nuevo, la moderna teoría de las estructuras matemáticas como lo único dotado de una realidad independiente, mientras que las impresiones y sugestiones empíricas a que dan origen son la contrapartida del reino de los fenómenos de Platón.

Aparte de las escuelas materialistas y espiritualistas, hay la división spinozista en atributos y modos; la vieja división de la esencia y la existencia y su moderna contrapartida de la subsistencia y la existencia. Es imposible hacer entrar por la fuerza a Bertrand Russell en ninguna de las jaulas del gabinete de las escuelas filosóficas convencionales. Pero la motivación moral o filosófica de su metafísica es patente, cuando dice que la matemática nos eleva "a la región de una necesidad absoluta a la que no puede menos de ajustarse no sólo el mundo real, sino todo mundo posible". Con su habitual lucidez dice, en efecto, que la matemática "descubre una morada eternamente estable donde quedan plenamente satisfechos nuestros ideales y no resultan contrariadas nuestras mejores esperanzas". Cuando añade que la contemplación de tales objetos es el "principal medio de superar el terrible sentimiento de impotencia, de debilidad, de estar desterrado entre poderes hostiles, que sólo con demasiada facilidad engendra el reconocer la omnipotencia sin límites de las fuerzas extrañas", es explícita la presencia de un origen moral.

No hay pensador moderno que haya señalado tan convincentemente como Santayana de qué modo "cada faceta del mundo ideal emana del natural", de qué modo "el sentimiento, el arte, la religión, la sociedad dan exuberante expresión a la naturaleza". Y, sin embargo, y a menos de leerlo mal, poco después confunde

a sus posibles discípulos y desconcierta a sus críticos sosteniendo que la naturaleza sólo se hace presente *con verdad* en una contemplación estética de esencias alcanzada por la ciencia física, una contemplación alcanzada a través de una dialéctica que "es una transustanciación de la materia, un paso de la existencia a la eternidad". Este pasaje es, además, tan extremo que no hay retroceso posible. A las estables significaciones ideales que son fruto de la naturaleza les está prohibido, en la misma medida en que son los más altos y verdaderos frutos de ésta, dejar caer simientes en ella para que ésta fructifique de nuevo.

La percepción de la continuidad genética entre el flujo dinámico de la naturaleza y la eternidad de unas formas ideales y estáticas termina, así, en una división tajante, en una reiteración de la vieja tradición. Quizá sea una caricatura decir que el extremo de la razón se ve en la capacidad de concebir la naturaleza como un mecanismo perfecto que origina y sustenta el concebir el mecanismo, pero la caricatura no es arbitraria. Si se abandona la distinción de la contingencia y la necesidad, ¿qué puede impedir el creer que la ciencia, al mismo tiempo que es un hacerse dueño del mecanismo regular y estable de la naturaleza, es también por obra de su propia expansión un órgano de regulación y enriquecimiento de las más exuberantes e irregulares manifestaciones de la naturaleza en el trato humano, las artes, la religión, la industria y la política?

El desarrollar esta última sugestión nos llevaría a un tema que reservamos para una consideración ulterior. Aquí nos interesa el hecho de que es la intrincada mezcla de lo estable y lo inestable, lo fijo y lo impredeciblemente nuevo, lo seguro y lo inseguro en la existencia, lo que conduce a la humanidad a ese amor a la sabiduría que constituye la filosofía. Sin embargo, demasiado comúnmente, aunque con gran variedad de modos técnicos, el resultado de la busca es una metafísica que niega u oculta el reconocer esos mismos caracteres de la existencia que la iniciaron y que dan sentido a sus conclusiones. La forma que toma la negación la mayoría de las veces es la de esa división tajante en un reino superior y verdadero del ser y un reino inferior, ilusorio, insignificante o fenoménico, que caracteriza sistemas metafísicos tan diversos como los de Platón y Demócrito, Santo Tomás

y Spinoza, Aristóteles y Kant, Descartes y Comte, Haeckel y Mrs. Eddy.

La misma mescolanza de reconocimiento y negación afecta al concepto de una Experiencia Absoluta, como si pudiera haber una experiencia más absoluta que la que caracteriza la vida de la humanidad. Este concepto constituye el expediente más reciente para admitir primero, y negar luego, la naturaleza a la vez estable e inestable del mundo. Su quejumbroso reconocer que nuestra experiencia es finita y temporal, que está llena de errores, conflictos y contradicciones, es un admitir la inestable incertidumbre de los objetos y conexiones que constituyen la naturaleza según ésta surge en la historia. La experiencia humana también incluye, sin embargo, el patético anhelo de verdad, belleza y orden. Hay algo más que el anhelo: hay momentos de logro. La experiencia pone de manifiesto cierta aptitud para llegar a ser dueña de objetos armoniosos. Da pruebas de cierta aptitud, más o menos limitada, para salvaguardar los objetos dotados de alguna excelencia y para eliminar y dominar los ingratos. La concepción de una experiencia absoluta que sería sólo y siempre buena y perfecta, empieza por desplegar estos deseables contenidos de las cosas de la experiencia real y acaba por afirmar que son los únicos reales. Los hechos de experiencia que dan al anhelo de un mundo mejor su sentido y su urgencia, los planes y los trabajos experimentales que hacen posibles efectivas mejoras en los objetos de la experiencia real, quedan así expulsados del Ser real a un limbo de apariencias.

La idea de la Experiencia Absoluta sirve, así, de símbolo de dos hechos. Uno es la indesarraigable unión que guardan en la naturaleza lo relativamente estable y lo relativamente contingente. La división del movimiento y las tendencias de las cosas de experiencia en dos partes de tal índole que la una constituye y acota una experiencia absoluta y eterna, mientras que la otra constituye y acota una experiencia finita, no nos dice nada acerca de la experiencia absoluta. Nos dice bastante acerca de la experiencia según existe, a saber, que es de tal índole que encierra objetos permanentes y generales de referencia lo mismo que acontecimientos temporalmente cambiantes; la posibilidad de la verdad lo mismo que el error; bienes y objetos finales lo mismo que cosas cuya naturaleza y significación sólo es determinable en un futuro indeterminado. Nada se gana —ex-

cepto los deleites propios de un problema dialéctico— en poner a una porción la etiqueta de experiencia absoluta y a la otra la de experiencia finita. Como los prosélitos de la filosofía de la experiencia absoluta y la experiencia fenoménica apelan a un criterio lógico, a saber, a la inclusión en todo juicio, por erróneo que sea, de un tipo de coherencia que excluye toda posibilidad de contradicción, carecen de todo valor las contradicciones lógicas inherentes a la doctrina misma.

En primer lugar, lo mismo los contenidos que las formas de la Experiencia Absoluta última se derivan de los rasgos y se basan en los rasgos de la experiencia real, de esa misma experiencia relegada luego a la irrealidad por la suprema realidad derivada de su irrealidad. La experiencia real es "real" durante el tiempo justamente necesario para representar un trampolín desde donde saltar hasta la última realidad y para dar ciertos indicios de los contenidos esenciales de esta última, y luego se disuelve amablemente en simple apariencia. Si tomamos el punto de partida en la Experiencia Absoluta así alcanzada, se repite la contradicción por su lado. A pesar de ser absoluta, eterna, omnicomprensiva y de estar completamente integrada en un todo tan perfecto lógicamente que en él no pueden existir tipos separados, por no hablar de costuras y huecos, se pone a jugar a una trágica farsa consigo misma —pues no hay ninguna otra cosa de que burlarse—, presentándose bajo una extravagante combinación de harapos y baratijas relucientes, bajo el disfraz de las cosas temporales, parciales y antagónicas, así espirituales como físicas, de la experiencia ordinaria. No menciono estas contradicciones dialécticas porque tengan de suyo importancia. Pero el hecho de que una doctrina que toma declaradamente la coherencia lógica por método y criterio, y cuyos partidarios son notables por su talento dialéctico en cuestiones especiales, acabe en contradicciones tan completas, puede citarse como una prueba de que después de todo la doctrina se dedica simplemente a un arbitrario entresacar caracteres de las cosas que en la naturaleza se presentan siempre juntos y compenetrados.

La unión de lo azaroso y lo estable, de lo incompleto y lo que se repite es la condición de toda satisfacción experimentada, lo mismo que de todos nuestros conflictos y problemas. Al mismo tiempo que es la fuente de la ignorancia, del error y

de la decepción, es la fuente del deleite que traen consigo las realizaciones. Pues si no se interpusiera nada en el camino, si no hubiera desviaciones ni resistencias, se produciría la realización en el acto, y al producirse así no "realizaría" nada, sino que se limitaría a producirse. No estaría en conexión con el deseo o la satisfacción. Es más, cuando se produce una realización y se la califica de buena, se la *juzga* buena, se la destaca y afirma simplemente porque está en peligro, porque se produce entre cosas indiferentes a ella y divergentes de ella. Debido a esta mezcla de lo regular y lo que se opone a la estabilidad, un objeto bueno adquiere, una vez que se tiene experiencia de él, calidad de ideal y provoca el deseo de él y el esfuerzo necesario para conseguirlo. Un ideal determinado puede ser una ilusión, pero el tener ideales no es ninguna ilusión. Encarna rasgos de la existencia. Aunque la imaginación es frecuentemente fantástica, es también un órgano de la naturaleza, pues representa la fase de apropiación de acontecimientos indeterminados que se mueven en dirección a eventualidades que no son actualmente sino posibilidades. Un mundo puramente estable no admite ilusiones, pero tampoco está revestido de ideales. Se limita a existir. Ser bueno es ser mejor que algo, y no puede haber algo mejor que algo, si no existen la oposición y la discordia combinadas con un orden lo suficientemente asegurado para hacer posible el conseguir la armonía. Al ser traídos a la existencia, los objetos mejores son existentes, no ideales; sólo retienen su calidad de ideales retrospectivamente, en contraste con las fuerzas que trabajan por destruirlos. El agua que apaga la sed o una conclusión que resuelve un problema tienen carácter de ideales mientras persisten la sed o el problema en forma que dé calidad al resultado. Pero el agua que no da satisfacción a una necesidad no tiene más la cualidad de ideal que el agua que corre a través de unas cañerías hasta un depósito; una solución deja de ser una solución y se torna un puro accidente de la existencia cuando las condiciones previas que la han engendrado, la duda, la ambigüedad y la busca, se desprenden de lo que las circundaba. Al mismo tiempo que la naturaleza inestable de la existencia es realmente la fuente de toda dificultad, es también una indispensable condición de lo ideal, que resulta una condición suficiente cuando se junta con lo regular y seguro.

En medio de un mundo difícil, anhelamos el ser perfecto. Olvidamos que lo que da sentido a la idea de perfección son los acontecimientos que crean el anhelo, y que prescindiendo de ellos un mundo "perfecto" significaría justamente una cosa dotada de una existencia en bruto e inmutable. La significación ideal de los objetos estéticos no es una excepción a este principio. Su cualidad de satisfactorios, su poder de serenar en cuanto surgen, no depende de un determinado deseo y esfuerzo anterior, como es el caso tratándose de la cualidad de idealmente satisfactorios que presentan los objetos prácticos y científicos. Es parte de la cualidad de satisfactorios peculiar de los objetos estéticos el ser gratuitos, no comprados al precio del esfuerzo. Lo que da a los objetos estéticos sus rasgos peculiares es el contraste que ofrece con otras cosas ese ser ajenos al trabajo y a sus instrumentos en un mundo donde hay que comprar la mayoría de los logros, así como el contraste con lo dificultoso e incierto. Si todas las cosas vinieran a nuestras manos en la forma en que vienen los objetos estéticos, ni una sería fuente de placer estético.

Algunas manifestaciones recientes de la filosofía han concedido mucha importancia a la necesidad, el deseo y la satisfacción. Los críticos han sostenido frecuentemente que esta posición se limita en definitiva a volver a un viejo empirismo subjetivo, aunque reemplazando los estados sensoriales cognoscitivos por sentimientos y estados volitivos. Pero la necesidad y el deseo son signos distintivos del ser natural. Son —para usar una terminología aristotélica— actualizaciones de sus contingencias e imperfecciones; en cuanto tal, es la naturaleza misma ardorosa y patética, turbulenta y apasionada. Si no lo fuera, sería un milagro la existencia de las necesidades. En un mundo donde todo está completo, nada requiere de otra cosa para completarse. Un mundo en el que los acontecimientos sólo pueden llegar a una perfección final mediante la coincidencia y asistencia de otros acontecimientos transitorios, es ya un mundo menesteroso, un mundo de mendicidad y de elementos mendicantes. Si la experiencia humana ha de expresar y reflejar este mundo, por fuerza la caracterizarán las necesidades; dándose cuenta de la índole de necesitadas y necesarias de las cosas, por fuerza proyectará satisfacciones o perfecciones. Pues prescindiendo de si una satisfacción es consciente o no, una satisfacción o una no-satisfacción es una cosa

objetiva con condiciones objetivas. Significa realizar lo que piden los factores objetivos. La felicidad podrá *significar* el ser consciente de la satisfacción y podrá *ser* su forma culminante. Pero la satisfacción no es subjetiva, privada o personal; tiene por condición partidarismos y defecciones objetivas y la hacen efectiva situaciones y logros objetivos.

Por obra de la misma lógica implica la necesidad lo inestable y contingente. Un mundo que fuera todo necesidad, no sería un mundo de necesidad; se limitaría a existir. Pues dentro de su existencia nada sería necesario para nada. Pero donde hay algunas cosas indigentes, son necesarias otras cosas, si ha de darse lo que se pide. El generalizado no advertir el hecho de que un mundo de ser perfecto sería un mundo en que carecería de sentido la necesidad, se debe a que se salta de un mundo de la razón a otro. Primero postulamos la totalidad del Ser; luego nos vamos a una parte; ahora bien, como una "parte" es lógicamente dependiente en cuanto tal, así en su existencia como en sus propiedades, resulta requerida necesariamente por otras partes. Pero sin darnos cuenta hemos introducido la contingencia por el simple hecho de deslindar algo justamente como una parte. Si se mantiene con firmeza lo implicado lógicamente en la idea original, una parte es ya una parte de un todo. Su ser lo que es no está requerido necesariamente por el todo o por otras partes; su ser lo que es, es justamente un nombre para todo el ser lo que es. Todo y partes no son sino igualmente nombres para lo que existe exactamente como existe. Pero siempre que podemos decir "*si* tal cosa, entonces tal otra cosa", hay necesidad, porque se implica la existencia de partes que no son justamente partes de un todo. Un mundo del "si", y solo él, es un mundo del "tiene que" —cada "si" expresa una diferencia real; cada "tiene que", una conexión real. Lo estable y reiterativo es necesario para la realización de lo posible; lo dudoso sólo puede decidirse en vista de su adaptación a objetos estables. Lo necesario siempre es necesario para algo, no necesario en sí y por sí; tiene por condición lo contingente, aunque de suyo sea una condición de la plena determinación de esto último.

Uno de los aspectos más llamativos de la historia del pensamiento filosófico es el repetido agrupar la unidad, la permanencia (o "lo eterno"), la perfección y el pensamiento racional y por otro lado la plena multiplicidad, el cambio y lo temporal, lo par-

cial, lo deficiente, el sentimiento y el deseo. Esta división no es patentemente sino otro caso de separación violenta de lo inestable y no asentado respecto de lo regular y determinado. Pero hay un lado de ella que es digno de atención especial: la vinculación del pensamiento y la unidad. Empíricamente, toda reflexión parte de lo problemático y confuso. Su mira es clarificar y afirmar. Cuando el pensar tiene éxito, pone fin a su curso transformando lo desordenado en ordenado, lo mezclado en distinguido o localizado, lo oscuro y ambiguo en definido e inequívoco, lo inconexo en sistematizado. Es empíricamente seguro que la meta del pensar no se queda en un simple ideal, sino que se la alcanza con frecuencia suficiente para presentar como razonables los esfuerzos suplementarios hechos para lograrla.

En estos hechos tenemos, creo, la base empírica de las doctrinas filosóficas que afirman que la realidad es real y verdaderamente un sistema racional, un conjunto coherente de relaciones que no puede concebirse en otra forma que en términos del intelecto. La indagación reflexiva marcha en cada caso particular de las diferencias a la unidad; de una posición indeterminada y ambigua a una clara determinación, de la confusión y el desorden al sistema. Cuando el pensamiento ha alcanzado en un caso dado su meta de totalidad organizada, de relaciones definidas entre elementos situados en distintos lugares, su objeto es el punto de partida admitido, el tema definido de ulteriores experiencias; las previas y superadas condiciones de oscuridad y de diferencias no conciliadas se rechazan como un estado transitorio de ignorancia y de ideas inadecuadas. Reténgase el vínculo de la meta con el pensar por medio del cual se la alcanzó, y en seguida identifíqueselo con la verdadera realidad en oposición a lo simplemente fenoménico, y ahí estará el esquema de la lógica del idealismo racional y "objetivo". El pensamiento tiene, lo mismo que el Ser, dos formas: una real; la otra, fenoménica. El pensamiento se ve obligado a tomar formas *reflexivas;* entraña la duda, la indagación y la hipótesis, porque parte de un material condicionado por los sentidos, hecho que prueba que el pensamiento, el intelecto, no es puro en el hombre, sino que está limitado por un organismo animal que no es sino una parte de la naturaleza articulada con otras. Pero el término de la reflexión nos proporciona un tipo y una garantía del pensamiento que es *constitutiva* o una con el

sistema de la realidad objetiva. Tal es en esquema el proceder de toda lógica ontológica.

Una filosofía que acepta el método denotativo o empírico acepta en todo su valor el hecho de que el pensar reflexivo transforma la confusión, la ambigüedad y la discrepancia en iluminación, precisión y coherencia. Pero también apunta al medio y situación en que se produce el pensar. Observa que el punto de partida es lo realmente *problemático*, y que el momento problemático reside en cierta situación real y determinada.

Observa que el medio para convertir lo dudoso en seguro y lo incompleto en determinado, es usar de las cosas seguras y bien establecidas, que son exactamente tan empíricas y tan indicadoras de la naturaleza de las cosas de experiencia como lo incierto. Observa, así, que el pensar no difiere por su índole del uso de los materiales y energías de la naturaleza, digamos el fuego y las herramientas, para refinar, ordenar de otra manera y dar forma a otros materiales de la naturaleza, digamos un mineral. En ambos casos hay materias que son insatisfactorias tales como están y hay también agentes adecuados para manejarlos y ponerlas en conexión. En ningún punto o lugar se salta fuera de los objetos empíricos, naturales, y sus relaciones. El pensamiento y la razón no son poderes específicos. Consisten en procedimientos deliberadamente empleados para aplicar lo insatisfactoriamente confuso e indeterminado a lo regular y estable y a la inversa. Generalizando semejantes observaciones, se percata la filosofía empírica de que pensar es un proceso continuo de re-organización temporal dentro de uno y el mismo mundo de cosas de experiencia, no un salto desde este último mundo hasta otro de objetos creados de una vez para siempre por el pensamiento. La filosofía empírica descubre, por consiguiente, la base empírica del idealismo racionalista y el punto en que se extravía empíricamente. El idealismo deja de tomar en cuenta el carácter específico o concreto de la situación de incertitumbre en que se produce el pensamiento; deja de advertir la naturaleza empíricamente concreta de las materias, actos e instrumentos con que se alcanzan la determinación y la coherencia; deja de advertir que los eventuales objetos finales que tienen estas últimas propiedades son ellos mismos tantos como las situaciones a que se hace frente. La conversión de la lógica de la reflexión en una ontología del ser racional se debe, pues, a la conversión ar-

bitraria de una función natural y eventual de unificación en una realidad antecedente y causal; esto se debe, a su vez, a la tendencia de la imaginación que trabaja bajo la influencia de la emoción a llevar la unificación, que es una empresa real, objetiva y experimental, limitada a situaciones especiales donde se la necesita, hasta el extremo de hacer de ella un movimiento universal e ilimitado que desemboca en un sueño que lo absorbe todo.

El hecho de la reflexión es crucial para las metafísicas dualistas lo mismo que para las ontologías idealistas. La reflexión sólo se produce en situaciones caracterizadas por la incertidumbre, las alternativas, el interrogar, la busca, las hipótesis, los ensayos o experimentos que ponen a prueba el valor del pensar. Una metafísica naturalista está obligada a considerar la reflexión como siendo ella misma un acontecimiento natural que se produce *dentro* de la naturaleza en virtud de ciertos rastros de esta última. Está obligada a inferir partiendo de los rasgos empíricos del pensar, exactamente en la misma forma en que hacen inferencias las ciencias partiendo de la existencia de los soles, la radioactividad, las tormentas o cualquier otro acontecimiento natural.

Los rasgos de la reflexión son tan fielmente indicadores o manifestativos de los rasgos de *otras* cosas como los rasgos de estos acontecimientos. Difícilmente poseería valor científico una teoría de la naturaleza de la existencia y el curso de un sol obtenida negando los rasgos evidentes de este sol, o negando que estos rasgos estén vinculados con los rasgos de otros acontecimientos naturales en tal forma que quepa usarlos como prueba relativa a la naturaleza de estas otras cosas. Sin embargo, los filósofos, y cosa extraña, filósofos que se llaman realistas, han sostenido constantemente que los rasgos característicos del pensar, a saber, la incertidumbre, la ambigüedad, las alternativas, el indagar, la busca, la selección, la reforma experimental de las condiciones externas no poseen el mismo carácter existencial que los objetos del conocimiento válido. Han negado que estos rasgos hagan patente el carácter del mundo en que se produce el pensar. En cuando realistas, no han afirmado que estos rasgos sean simples apariencias; pero han solido afirmar y suponer que tales cosas sólo son personales o psicológicas, en contraste con un mundo de naturaleza objetiva. Mas los intereses del método empírico y denotativo y de la metafísica naturalista coinciden por completo. El mundo

tiene que ser realmente tal que engendre la ignorancia y la indagación, la duda y la hipótesis, el ensayo y las conclusiones temporales, siendo estas últimas tales que salgan de existencias que aunque plenamente "reales" no son tan satisfactorias, tan buenas o tan significativas como aquellas en que se las re-organiza eventualmente. La prueba definitiva de la existencia del auténtico azar, contingencia, irregularidad e indeterminación en la naturaleza se encuentra, así, en la existencia del pensamiento. Los rasgos de la existencia natural que engendran los temores y adoraciones de los bárbaros supersticiosos, engendran los procedimientos científicos de la civilización disciplinada. La superioridad de estos últimos no estriba en el hecho de que estén basados en la existencia "real", mientras que los primeros dependerían por completo de una naturaleza humana diversa de la naturaleza en general. Estriba en el hecho de que las investigaciones científicas alcanzan *objetos* que son mejores porque se los alcanza mediante un método que los domina y que aumenta el grado de dominación sobre la vida misma, que mitiga los accidentes, muda la contingencia en ventaja y deja en franquía el pensamiento y otras formas del esfuerzo.

La coincidencia de caracteres problemáticos y caracteres determinados en la naturaleza hace de cada existencia lo mismo que de cada idea y acto humano un experimento en la realidad aun cuando no en la intención. Ser inteligentemente experimental no es sino ser consciente de esta interferencia mutua de las condiciones naturales hasta el punto de ser capaz de aprovecharla en vez de estar simplemente a su merced. La idea cristiana de este mundo y de esta vida como un lugar de prueba es una forma torcida de reconocer esta situación; torcida, porque se aplica íntegramente a una porción de la existencia en contraste con otra considerada como original y final. Pero, en verdad, todo lo que puede existir en un lugar y en un momento se produce sometido a pruebas que le impone lo circundante, que sólo en parte es compatible con ello y corroborador de ello. Lo circundante pone, pues, a prueba su fuerza y mide su resistencia. Como sólo podemos hablar del cambio en términos de velocidad y aceleración, que envuelvan conexiones con otras cosas, la afirmación de lo permanente y resistente resulta relativa. La más estable de las cosas de que podamos hablar no está libre de las condiciones que le

imponen otras cosas. Es un viejo tema de los moralistas y los poetas cómo hasta las montañas de la tierra, símbolos de la constancia, aparecen y desaparecen como las nubes. Del ser fijo e inmutable del átomo de Demócrito nos dicen ahora los investigadores que posee algunos de los rasgos del no-ser del mismo pensador y que encarna un equilibrio temporal en la economía de compromisos y ajustes de la naturaleza. Una cosa puede durar *secula seculorum* y sin embargo no ser eterna; quedará pulverizada bajo el diente roedor del tiempo al rebasar cierta medida. Toda existencia es un acontecimiento.

Este hecho no representa nada que lamentar ni nada en que complacerse. Es algo que registrar y usar. Si abate cuando se aplica a los bienes, a nuestros amigos, a lo que poseemos y a nuestras preciosas personas, también es consolador saber que no hay mal que cien años dure; que el más largo de los caminos da vuelta alguna vez y que el recuerdo de la pérdida de los seres más cercanos y queridos va oscureciéndose con el tiempo. El carácter de acontecimientos que tienen todas las existencias no es razón para enviarlas al reino de la simple apariencia, como tampoco es razón para idealizar el flujo convirtiéndolo en una deidad. Lo que importa es la medida, la proporción, la razón, el conocimiento de los *tempos* relativos del cambio. En matemáticas algunas variables son constantes en algunos problemas; así es en la naturaleza y en la vida. La velocidad del cambio de algunas cosas es tan lenta, o es tan rítmica, que estos cambios tienen todas las ventajas de la estabilidad al tratar con sucesos más transitorios e irregulares —si nuestro conocimiento de ellos es suficiente. En efecto, si una cosa que nos interesa está sujeta al cambio, es una suerte que cambien todas las demás cosas. Una cosa "absolutamente" estable e inmutable estaría fuera del alcance del principio de la acción y la reacción, de la resistencia y la potencia, lo mismo que de la fricción. En tal caso no habría aplicabilidad alguna, posibilidad alguna de usar de los otros acontecimientos para medir y regular la cosa. Es de un sano sentido práctico el dar el nombre de estructura a los acontecimientos de un ritmo más lento y regular y el de proceso a los más rápidos e irregulares. Estas denominaciones expresan la función de lo uno por respecto a lo otro.

Pero el idealismo espiritualista y el materialismo tratan igualmente esta distinción relacional y funcional como algo fijo y

absoluto. La primera doctrina encuentra la estructura en una arquitectura de formas ideales, la otra la encuentra en la materia. Están de acuerdo en suponer que la estructura tiene cierta realidad superlativa. Esta suposición es otra de las formas que toma la preferencia por lo estable sobre lo inestable e incompleto. El hecho es que toda estructura es estructura *de* algo; cuanto se define como una estructura es un carácter de los *acontecimientos,* no algo intrínseco y *per se.* Un conjunto de rasgos se llama estructura a causa de la función que desempeñan, de trazar un límite en relación a otros rasgos de los acontecimientos. Una casa tiene una estructura. En comparación con la desintegración y el derrumbamiento que se produciría sin su presencia, esta estructura es fija. Sin embargo, no es nada externo a que hayan de someterse los cambios entrañados por el construir y usar la casa. Es más bien un orden de acontecimientos cambiantes, tal que las propiedades que cambian lentamente limitan y dirigen una serie de cambios rápidos, dándoles un orden que no poseerían de otro modo. Estructura significa constancia de los medios, de las cosas usadas con la mira puesta en las consecuencias, no de las cosas tomadas en sí mismas o en absoluto. La estructura es lo que hace posible la construcción y no puede descubrirse o definirse sino en una construcción realizada, siendo la construcción, naturalmente, un patente orden de cambios. El aislar la estructura de los cambios de que es la ordenación estable la vuelve misteriosa —algo que es metafísico en el sentido popular de la palabra, una especie de extraño fantasma.

La "materia" de los materialistas y el "espíritu" de los idealistas es una criatura semejante a la constitución de los Estados Unidos en la mente de las personas sin imaginación. Evidentemente, la constitución real es ciertas relaciones básicas entre las actividades de los ciudadanos del país; es una propiedad o aspecto de estos procesos, conectado con ellos de tal forma que influye en la velocidad y dirección de su cambio. Pero los que toman las cosas al pie de la letra suelen concebirlo como algo externo a ellos, fijo en sí, como una arquitectura rígida a la que tienen que acomodarse *todos* los cambios. Análogamente, lo que llamamos materia es ese carácter de los acontecimientos naturales que está con los cambios que son suficientemente rápidos para ser perceptibles ligado en tal forma que da a estos últimos un característico orden

rítmico, la sucesión causal. No es ninguna causa o fuente de los acontecimientos o procesos; ningún monarca absoluto; ningún principio de explicación; ninguna sustancia por detrás o por debajo de los cambios —salvo en ese sentido de la palabra sustancia en inglés en que se dice que es un "hombre de sustancia" una persona bien munida de bienes de este mundo y por ende capaz de sostenerse a través de las vicisitudes de las circunstancias. La palabra designa un carácter en acción, no una entidad.

Puede mostrarse de otro modo cómo la estructura es estable o permanente sólo relativamente y en cuanto a su función, lo mismo si es de la clase llamada material que si es de la clase designada en resumen con la palabra espíritu. No hay acción sin reacción; no hay exclusivamente una forma de ejercitar el poder que condiciona, una manera de regular las cosas que opera íntegramente de arriba a abajo o de dentro a afuera o de afuera a adentro. Todo lo que influye en los cambios de otras cosas cambia ello mismo. La idea de una actividad actuante sólo en una dirección, de un motor inmóvil, es una supervivencia de la física griega. Se la ha desterrado de la ciencia, pero sigue haciendo sus apariciones en la filosofía. Las vagas y misteriosas propiedades asignadas al espíritu y la materia, los conceptos mismos de espíritu y materia del pensamiento tradicional, son fantasmas que andan por los subterráneos. La idea de la materia que se encuentra realmente en la práctica de la ciencia no tiene nada de común con la materia de los materialistas, y casi todo el mundo sigue siendo un materialista por lo que se refiere a la materia, a la cual se limita a añadir una segunda estructura rígida que llama espíritu. La materia de la ciencia es un carácter de los acontecimientos naturales que cambia con ellos: el carácter del orden regular y estable.

Los acontecimientos naturales son tan complejos y variados que no hay nada de sorprendente en el hecho de que posean diferentes características, caracteres tan diferentes que pueden considerarse fácilmente como opuestos.

Nada sino la falta de familiaridad con la idea se opone a concebir tanto el espíritu cuanto la materia como diferentes caracteres de los acontecimientos naturales, de los cuales la materia expresaría el orden sucesivo y el espíritu el orden de las significaciones que presentan en sus conexiones y dependencias lógicas. Los procesos pueden desempeñar funciones que tomadas en separación

abstracta están en polos opuestos, exactamente como los procesos fisiológicos ejercen funciones a la vez anabólicas y catabólicas. Es literalmente inconcebible la idea de que la materia y el espíritu son dos lados o "aspectos" de las mismas cosas, como lo convexo y lo cóncavo de una curva.

Una curva es un objeto inteligible, y cóncavo y convexo se definen en términos de este objeto; no son, en efecto, sino nombres para propiedades implicadas en su significación. No partimos de la convexidad y la concavidad como dos cosas independientes, para sentar luego un desconocido *tertium quid* que uniría dos cosas dispares. A pesar de lo literalmente absurda que es la comparación, puede entendérsela sin embargo en una forma que da una vislumbre de la verdad. Aquello a lo que pertenecen ambos, el espíritu y la materia, es el complejo de acontecimientos que constituye la naturaleza. Este complejo sólo se vuelve un misterioso *tertium quid,* que no cabe designar, cuando se toman el espíritu y la materia como estructuras estáticas en vez de caracteres funcionales. Es una predicción plausible la de que si se prohibiese durante una generación el uso de los nombres espíritu, materia, conciencia, y nos viésemos obligados a emplear adjetivos y adverbios, consciente y conscientemente, espiritual y espiritualmente, material y físicamente, encontraríamos muy simplificados muchos de nuestros problemas.

Hemos elegido tan sólo unos pocos entre la variedad de casos que podían emplearse para ilustrar y apoyar la idea de que los verdaderos problemas y soluciones de la vida y de la filosofía se refieren al grado y la forma en que confluyen lo inestable y lo seguro, lo incompleto y lo acabado, lo reiterativo y lo variante, lo sano y salvo y lo azaroso. Si confiamos en la evidencia de las cosas de experiencia, estos rasgos y los modos y *tempos* de su acción recíproca son notas fundamentales de la existencia natural. La experiencia de sus variadas consecuencias según que se les aísla relativamente, se les combina feliz o infelizmente, es prueba de que la sabiduría y por tanto de que el amor a la sabiduría que es la filosofía tiene por tema la elección y administración de su bien proporcionada unión. Estructura y proceso, sustancia y accidente, materia y energía, permanencia y flujo, uno y muchos, continuidad y discreción, orden y progreso, ley y libertad, uniformidad y desarrollo, tradición e innovación, voluntad racional y deseos im-

pulsivos, prueba y descubrimiento, lo real y lo posible son nombres dados a variadas fases de su confluencia, y el resultado de la vida depende del arte con que se ajusten una a otra estas cosas.

Mientras que la metafísica puede parar en seco después de observar y registrar estos rasgos, el hombre no está contemplativamente aislado de ellos, que le envuelven en sus perplejidades y dificultades y son la fuente de sus goces y logros. La situación no es indiferente al hombre, porque hace del hombre una criatura que desea, pugna, piensa y siente. No es el egoísmo lo que lleva al hombre de registrar contemplativamente estos rasgos a interesarse por dirigirlos, a la inteligencia y al arte con un propósito. Interesarse, pensar, planear, pugnar, conseguir y frustrarse son un drama representado por estas fuerzas y condiciones. Una elección particular puede ser arbitraria; esto se limita a decir que no se aprueba a sí misma al reflexionar. Pero la elección no es arbitraria, no lo es en un universo como éste, un mundo que no está acabado y que no ha decidido resueltamente todavía adónde va ni qué va a hacer. O bien, si la llamamos arbitraria, la arbitrariedad no es nuestra, sino la de la existencia misma. Y llamar a la existencia arbitraria o darle cualquier nombre normal, lo mismo si es despectivo que si es honroso, es enmendarle la plana a la naturaleza. Tomar una actitud de condescendencia hacia la existencia quizá sea una natural compensación humana por las angustias de la vida. Pero también es una fuente radical de filosofía barata, encubridora e hipócrita. Esta actitud compensatoria es lo que olvida que la reflexión existe para servir de guía a la elección y el esfuerzo. De aquí que el amor a la sabiduría no sea sino una fácil transformación de la existencia por medio de la dialéctica, en vez de ser un abrir y ensanchar las vías de la naturaleza en el hombre. Una verdadera sabiduría, consagrada a esta última tarea, descubre en la reflexiva observación y experimento el método de manejar los procesos inacabados de la existencia dando consistencia a los bienes frágiles, extendiendo los bienes seguros y cumpliendo más liberalmente las inseguras promesas de bien que hacen sus apariciones en las cosas de experiencia.

III

LA NATURALEZA, LOS FINES Y LAS HISTORIAS

LA EXPERIENCIA humana en general, en sus rasgos más gruesos y más visibles, tiene por una de sus notas más llamativas la preocupación por el goce inmediato, las fiestas y los festivales: el adorno, la danza, el canto, la pantomina dramática, las narraciones y las representaciones. En comparación con la conducta intelectual y moral, apenas si este rasgo de la experiencia ha recibido de los filósofos la atención que pide. Incluso filósofos que han pensado que el placer es el único móvil del hombre y la conquista de la felicidad todas sus metas, han dado una explicación curiosamente sobria y descolorida de la obra del placer y la busca de la felicidad. Véase cómo los utilitaristas trabajaban, hilaban y tejían, pero en cambio no se representaron nunca al hombre vestido de fiesta como los lirios del campo. La felicidad era para ellos cosa de cálculo y esfuerzo, de industria guiada por una matemática teneduría de libros. La historia del hombre muestra, sin embargo, que el hombre toma su goce en serio y tan directamente como puede.

Las apropiaciones y satisfacciones directas fueron anteriores a todo salvo la más elemental e indispensable prudencia, exactamente como las artes útiles precedieron a las ciencias. Se adornó el cuerpo antes de vestirlo. Mientras que los hogares siguen siendo chozas, se embellecían los templos y los palacios. Los lujos prevalecen sobre las necesidades excepto cuando éstas pueden celebrarse festivamente. Los hombres hacen un juego de la pesca y la caza, y sólo se vuelven al trabajo periódico y disciplinado de la agricultura cuando no pueden tener inferiores, mujeres y esclavos que lo hagan. Siempre que es posible, se transforma el trabajo útil haciendo que lo acompañen ceremonias y ritos, o se le subordina al arte, que da directamente un goce; de otra suerte, se le desempeña por fuerza de las circunstancias durante breves interrupciones del ocio. Pues el ocio admite lo festivo en el ensueño, las ceremonias y la conversación. La presión de la necesidad no desaparece nunca completamente, sin embargo, y el

sentimiento de ello condujo a los hombres, como si les remordiese la conciencia por tomarse un descanso, a atribuir una eficacia práctica al juego y a los ritos, dotándolos del poder de forzar a los acontecimientos y de comprar el favor de los dueños de éstos.

Pero es posible realzar el puesto de los ejercicios mágicos y las leyendas supersticiosas. El interés primario está en escenificar el asunto y gozar del espectáculo, en dejar jugar libremente al indesarraigable interés por las narraciones que ilustran las contingencias de la existencia junto con finales de los conflictos más felices que aquellos que suelen permitir las condiciones circundantes. No era su conciencia lo que mantenía a los hombres fieles a los cultos y los ritos y creyentes en los mitos tribales. En la medida en que no era la rutina, era el goce del drama de la vida sin el pasivo de esta última lo que impedía decaer a la religiosidad. El interés por los ritos como medios de influir sobre el curso de las cosas y la función cognoscitiva o explicativa de los mitos apenas eran más que un bordado que reproducía en forma agradable el modelo que imponían en la práctica las necesidades ineluctables. Cuando el rito y el mito son un "ensayo" espontáneo del curso y del efecto de las necesidades y las actividades prácticas, fuerza es también que parezcan tener un poder práctico. Quizá la significación política del 4 de julio de 1776 se renueve con las fiestas juveniles del Día de la Independencia, pero este efecto no es bastante para explicar el entusiasmo de la conmemoración. Todo pretexto es bueno para justificar un día de fiesta, y éste es tanto más tal, cuanto más se le orna de cosas que contrastan con la presión de la vida de los días de trabajo y realzan su propia forma. El contraste es tanto mayor cuanto más libre el juego de la fantasía. Lo sobrenatural es más emocionante que lo natural, lo acostumbrado; los días de fiesta y los días de Fiesta son indiscernibles. La muerte da ocasión para un velorio y el duelo se celebra con una comida de entierro.

Si se reflexiona sobre él, este aspecto de la experiencia pone de manifiesto objetos que tienen carácter de fines. La actitud entrañada en la apreciación de ellos es estética. Las operaciones que entran en el producirlos son de bellas artes, a diferencia de las artes útiles. Es arriesgado, sin embargo, poner nombres, especialmente en una exposición que está muy distante de las cosas nombradas —goce directo del mutuo juego de lo contingente y lo

efectivo, purgado de los riesgos y dolores prácticos. Estético, bellas artes, apreciación, drama son términos que tienen un sabor encomiástico. Vacilamos en llamar artístico la literatura barata, diciendo que es mala literatura o una falsificación del arte. La mayoría de las fuentes de goce diecto para las masas no son arte para las personas cultivadas, sino un arte pervertido, una debilidad indigna. Pero así se nos escapa la cosa. Un ataque de ira, un sueño, la relajación de los miembros después de un esfuerzo, una serie de chistes, un juego brutal, el tocar el tambor o el pito, el hacer estallar petardos y el andar con zancos tienen la misma cualidad de finalidad directa y absorbente que poseen las cosas y los actos dignificados con el título de estéticos. Pues al hombre le preocupa más el realzar la vida que el simple vivir, de tal suerte que el sentido de la vida es prestado y no intrínseco cuando se fija en el trabajo y la utilidad, porque su origen propio estuvo en aquellos períodos de descanso en que la actividad era dramática.

Decir estas cosas se reduce a decir que al hombre le interesa naturalmente más el consumar las cosas que el prepararlas; y que el consumarlas tiene que empezar por ser espontáneo y accidental —como obtiene su alimento el niño y a todos nosotros nos calienta el sol— antes de que pueda ser objeto de previsión, invención e industria. Mientras no es un dolor sordo y un bienestar difuso, es la conciencia una cosa de la imaginación. Los ensanches y transformaciones de la existencia que tienen su origen en la imaginación pueden acabar afectando al trabajo de tal suerte que lo conviertan en significativo y agradable. Pero cuando los hombres llegan a la cumbre de sus ocupaciones, están demasiado ocupados para entregarse sea a la fantasía, sea a la indagación reflexiva. En un principio se gozaba de la caza en el festín, o en los momentos de calma en que se fabricaban las lanzas, arcos y flechas. Sólo más tarde se transportó el contenido de estas experiencias al acto mismo de cazar, de suerte que pudieron saborearse hasta sus riesgos. El trabajo presta con su estructura y orden el patrón de su trama al juego; el juego devuelve al trabajo el préstamo con intereses, dándole el sentido de un proceso que empieza, continúa y llega a un clímax. Mientras los objetos imaginados son satisfactorios, la lógica del drama, de la suspensión del ánimo, el temblar de emoción y el éxito, domina a la lógica de los acontecimientos

objetivos. Las cosmogonías no son mitológicas porque los salvajes se contenten con explicaciones científicas deficientes, sino porque los objetos de la imaginación consuman las cosas en el grado y medida en que escapan superabundantemente a la presión de las circunstancias naturales, incluso cuando re-avivan sus crisis. La afinidad de carácter es la primera forma de la coherencia.

Como dice Goldenweiser, si en la cultura primitiva predomina lo sobrenatural, se debe en gran parte a que "la fantasmagoría de lo sobrenatural es estéticamente atractiva, tiene belleza de pensamiento, de forma y de movimiento, abunda en deliciosos ejemplos de coherencia lógica y está llena de fascinación para el creador, el sistematizador y el contemplador". Y es cosa de añadir que lo que produce el deleite es el carácter estético de la coherencia lógica más bien que su coincidencia comprobada con los hechos. Hablando otra vez del lugar de lo ceremonial en la cultura primitiva, Goldenweiser lo caracteriza bien designándolo como una especie de "incandescencia psíquica" porque en su presencia "no se enfría la masa siempre al rojo (el conglomerado de las costumbres), no languidecen las emociones, no descienden las asociaciones culturales al nivel más inestable de conexiones puramente ideatorias".

La psiquiatría moderna ha demostrado lo mismo que la antropología el enorme papel que desempeña el simbolismo en la experiencia humana. La palabra simbolismo, sin embargo, es un producto de la reflexión sobre los fenómenos directos, no una descripción de lo que pasa cuando los llamados símbolos están en todo su poder. Pues el rasgo que caracteriza el simbolismo es precisamente el de que la cosa que ulterior reflexión llama un símbolo no es un símbolo, sino un vehículo directo, una encarnación concreta, una realización vital. Para encontrar su contrafigura no debemos acudir a las banderas de señales que propocionan una información, ideas y una dirección, sino a una bandera nacional en momento de intensa excitación emotiva de un patriota entusiasta. El simbolismo así entendido no domina sólo todo el arte y el culto primitivo, sino también la organización social. Ritos, modelos, patrones están todos cargados de una significación que podemos llamar mística, pero que es directa e inmediata para aquellos que los siguen y los celebran. Sea el que sea el origen del tótem, no es éste un signo frío, intelectual, de una organiza-

ción social; es la organización misma hecha presente y visible, es un centro de conducta cargada de emotividad. No de otra suerte acontece también con el simbolismo descubierto en los sueños y los estados neuróticos por el análisis psicológico. Tales símbolos no son signos indicativos o intelectuales; son sustitutivos condensados de cosas y acontecimientos reales, que encarnan realmente cosas con una significación más directa y relevante que la de las cosas mismas con sus distracciones, imposiciones y detalles insignificantes. Las significaciones resultan intelectualmente torcidas y rebajadas, pero directamente están elevadas y concentradas.

Jesperson habla del origen del lenguaje en términos semejantes. Dice que muchos filósofos del lenguaje parecen "imaginarse a nuestros primitivos antepasados a su propia imagen, como hombres serios y bien pensados, dotados de una gran cantidad de sentido común... Le dejan a uno con la impresión de que estos primeros constructores del lenguaje eran graves ciudadanos fuertemente interesados por los puros aspectos reales y útiles de la vida". Pero Jesperson encuentra que el lado prosaico de la cultura primitiva sólo era capaz "de emitir breves interjecciones monosilábicas, que son las partes más inmutables del lenguaje y continúan hoy esencialmente en el mismo punto que hace miles de años". Concluye Jesperson que la "génesis del lenguaje se encuentra... en el lado poético de la vida; la fuente del lenguaje no es la melancólica gravedad, sino la alegría del juego y la risa de la juventud." Y nadie negará, me figuro, que la literatura es más bien que la vida práctica y la ciencia quien ha desarrollado y fijado nuestros actuales recursos lingüísticos.

Difícil sería encontrar un hecho más representativo de los rasgos de la naturaleza, más instructivo para una metafísica naturalista de la existencia, que esta escisión de las cosas de la experiencia humana en objetos reales pero duros y objetos gozados pero imaginarios. Cabría pensar que en su busca de un *datum* poseedor de propiedades que lo hagan indubitable, habrían los filósofos dirigido su atención a este aspecto directo de la experiencia en que los objetos no son materia de sensaciones, ideas, creencias o conocimiento, sino algo que se tiene y se goza. Todo lo que "evidente de suyo" puede significar en forma inteligible es lo obvio de la presencia; lugares comunes como el interés humano por las cosas deportivas y festivas son lo más notoriamente

obvio de todo. En comparación, las cosas "evidentes de suyo" de los filósofos son recónditas y técnicas.

La otra cosa más evidente de suyo de la experiencia es el trabajo útil y su forzosa necesidad. Así como el goce directamente apreciativo presenta las cosas bajo el aspecto en que se consuman, el trabajo las pone de manifiesto en sus conexiones mutuas como cosas que se causan, producen, favorecen, estorban, generan y destruyen. Bajo el punto de vista del goce es una cosa aquello que directamente hace para nosotros. Bajo el del trabajo es lo que hará a otras cosas —única forma en que puede definirse un instrumento o un obstáculo. Extraordinarias y sutiles son las razones que se han dado para creer en el principio de causalidad. El trabajo y el uso de instrumentos, sin embargo, parecen ser una razón empírica suficiente; en efecto, parecen ser los únicos hechos empíricos que pueden aducirse específicamente en este orden de cosas. Son fundamentos más adecuados para aceptar la fe en la causalidad que las secuencias regulares de la naturaleza o una categoría de la razón o el hecho de la voluntad que también se alega. El primer pensador que proclamó que todo acontecimiento es efecto de algo y causa de una tercera cosa, que toda existencia particular es las dos cosas, condicionada y condición, se limitó a expresar en palabras lo que hace el hombre que trabaja, convirtiendo un modo de obra en una fórmula. La regularidad externa es familiar, acostumbrada, sobreentendida, inconsciente, encarnada en una rutina. La regularidad, la sucesión ordenada del trabajo productivo se presenta al pensamiento como un principio directivo. Las artes industriales son las formas típicas de la experiencia que sacan a luz las conexiones de sucesión de las cosas.

En cambio, el goce de las cosas (con el que hay que clasificar el padecer) es la declaración de que las existencias naturales no son simples caminos de tránsito a otros caminos de tránsito y así *ad infinitum*. Los pensadores interesados por la experiencia estética acostumbran señalar lo absurdo de la idea de que las cosas sean buenas o valiosas tan sólo para algo distinto de ellas, insistiendo en el hecho atestiguado por la apreciación estética de que hay cosas que tienen su bondad o valor en sí mismas, que no se estiman por causa de ninguna otra. Estos filósofos suelen limitar esta observación, sin embargo, a las cosas humanas aisladas de la naturaleza, que interpretan exclusivamente en términos de trabajo

o de relaciones causales. Pero en todo acontecimiento hay algo consolidado, auto-suficiente, absolutamente directo, que no es ni una relación ni un elemento de un todo de relaciones, sino final y exclusivo. Aquí como en tantos otros casos concuerdan materialistas e idealistas en una metafísica subrepticia que, en gracia a las relaciones y los sistemas de ellas, ignora esas indefinibles e indescriptibles cualidades irreducibles, infinitamente múltiples, que una cosa necesita *tener* para poder ser y para poder llegar a ser un sujeto de relaciones y un tema del discurso. La simple y directa existencia es inefable. Pero en esta inefabilidad no hay nada de místico: se limita a expresar el hecho de que de esa existencia es fútil decirse nada a sí mismo e imposible decir nada a otro. El discurso no puede sino sugerir conexiones que, si se siguen, pueden conducir a *tener* una existencia. En su simple y directa presencia son las cosas desconocidas e incognoscibles, no porque sean remotas o se hallen detrás de un velo impenetrable de ideas sensibles, sino porque el conocimiento no tiene nada que ver con ellas. Pues el conocimiento es un *memorandum* de las condiciones en que aparecieron o tiene que ver tan sólo con sucesiones, coexistencias, relaciones. Las cosas simple y directamente presentes pueden ser *señaladas* con palabras, pero no descritas ni definidas. Cuando se hace una descripción, no es sino parte de un método circular de señalar o denotar; es un índice que señala un punto de partida y un camino que, si se toma, puede llevar a una presencia directa e inefable. Para el pensador empírico es el simple y directo gozar y padecer la prueba evidente y concluyente de que la naturaleza tiene sus finalidades lo mismo que sus relaciones.

Muchos pensadores modernos, influídos por la idea de que el conocimiento es el único modo de experiencia que se adueña de las cosas, y admitiendo su universalidad y advirtiendo que la existencia simple y directa o cualitativa no tiene sitio en la verdadera ciencia, han afirmado que las cualidades son siempre y tan sólo estados de conciencia. Es una creencia razonable la de que no habría esa cosa que llamamos la "conciencia" si los acontecimientos no tuviesen un aspecto de "es-idad" incondicionada y en bruto o de ser justo lo que son irreductiblemente. La conciencia como sensación, imagen y emoción es, así, un caso particular de presencia simple y directa en condiciones complicadas. Y

sin las cualidades simples y directas tampoco las relaciones de que trata la ciencia tendrían apoyo alguno en la existencia, ni el pensamiento nada detrás de sí en que morder o en que hurgar. Sin tener una base en los acontecimientos cualitativos serían los objetos característicos del conocimiento fantasmas algebraicos, relaciones que no relacionarían nada. Despachar las cosas en que terminan las relaciones llamándolas elementos es discurrir dentro de un esquema lógico y de relaciones. Sólo si los elementos son más que simples elementos de un todo, sólo si tienen algo de cualitativamente propio, puede salvarse un sistema de relaciones de su total derrumbamiento.

Los griegos eran más ingenuos que nosotros. Sus pensadores estaban tan dominados por los caracteres estéticos de los objetos de experiencia como lo están los pensadores modernos por los rasgos científicos y económicos (o relativos) de los mismos. Por consiguiente, no encontraban dificultad alguna en reconocer la importancia de las cualidades y de las cosas intrínsecamente cerradas o finales. Concebían el espíritu como una modalidad de la existencia natural o un participar en ella. Así se salvaron del problema epistemológico de cómo puedan tener algo que ver entre sí las cosas y el espíritu definidos antitéticamente. Si la existencia pudiera hablar por boca de sus manifestaciones directas y simples, exclamaría: "Puedo *tener* términos relativos, pero no *soy* un término relativo." En los objetos estéticos, esto es, en todas las cosas simples y directamente gozadas y padecidas, o poseídas en tal forma, aquéllas hablan así por sí mismas; los pensadores griegos oyeron su voz.

Desgraciadamente, sin embargo, estos pensadores no se contentaron con hablar como artistas, gentes de quienes tenían una baja opinión. Como ellos eran pensadores, cuya meta era la verdad o el conocimiento, colocaron al arte en un nivel inferior al de la ciencia, y el único goce que les parecía digno de un serio interés era el de los objetos del pensamiento. Como consecuencia formularon una doctrina en que se confunden en principio lo estético y lo racional y legaron esta confusión a sus sucesores como una tradición intelectual. Aristóteles habla con más verdad que aquella de que se da cuenta cuando dice que la filosofía tuvo su origen en el ocio "una vez presentes prácticamente todas las cosas necesarias y que sirven para el bienestar y el placer". Pues fué

el "conocimiento" filosófico, más bien que el científico, el que tuvo tal origen. La filosofía fué un contar el cuento de la naturaleza en el estilo de todos los cuentos del mismo género, un cuento con una intriga y un clima, pero dotado de rasgos de coherencia capaces de hacerlo de su propia índole para los espíritus que piden que los objetos satisfagan las reglas lógicas.

A los objetos no les va ciertamente peor por tener por inspiración lo maravilloso y la admiración y por medio el arte. Pero se desfiguran estos objetos cuando se niega su parentesco con la épica, el templo y el teatro y se reclama para ellos un estatuto racional y cósmico independiente de la religiosidad, la acción dramática y la narración. En la filosofía clásica de Grecia se presentaba el cuadro del mundo construído siguiendo una pauta artística como siendo resultado del trabajo intelectual. Un relato compuesto en obsequio a un refinado tipo de goce, en el orden requerido por la coherencia en el discurso o dialéctica, resultaba cosmología y metafísica. Sus autores tomaban frente al arte y el rito aproximadamente la misma actitud de superioridad que toma el esteta moderno ante las formas vulgares de la satisfacción estética. En realidad, era legítimo reclamar cierta superioridad en el tema y en el modo de tratarlo artísticamente, pero se reclamaba una diferencia de género. El arte era una imitación embellecida de las cosas de la vida diaria o empírica tomadas en su estado natural; la filosofía era ciencia, una contemplación de las realidades situadas más allá de todas sus copias, de todos los fenómenos, o un apresar las esencias constitutivas, en el seno de los últimos, de su sustancia válida. El deleite que acompañaba a tal visión se atribuía a la intrínseca dignidad final de los objetos cósmicos percibidos por la razón, en lugar de reconocerse francamente que se debía a una selección y distribución de las cosas hechas con vistas a realzar el goce tranquilo.

El gusto por los ritos, las narraciones y el soñar despierto brota en su lado mágico del deseo práctico de dominar lo contingente, pero en medida mayor aún encarna la felicidad que acompaña al sentimiento de salir con éxito de la incertidumbre de lo azaroso. La imaginación es primariamente dramática más bien que lírica, lo mismo si toma la forma de la pieza representada en la escena, de la narración o del soliloquio en silencio. La presencia constante de lo inestable y difícil da profundidad y agudeza a las situaciones en que se pinta su subordinación a finales llenos de calma y cer-

tidumbre. El representar las vicisitudes, crisis y tragedias de la vida en condiciones que les quiten sus francos riesgos es el papel natural de la "conciencia", sólo domada hasta el punto de respetar las realidades cuando las circunstancias imponen la adopción del método del trabajo; dichosa esta disciplina si salva algo de ese emanciparse de las exigencias inmediatas que caracteriza la imaginación dramática.

Los estéticos modernos han criticado la doctrina de Platón y Aristóteles de que el arte es imitación. Pero en su tenor original era la doctrina una descripción de los hechos observados en el teatro, la música y la épica más que una interpretación teórica. Pues dichos pensadores no eran tan estúpidos como para sostener que el arte es una imitación de cosas inertes; sostenían que era una *mímesis* de la intervención crítica y climática de las fuerzas naturales en el curso de los destinos humanos. Semejante reproducción se hace naturalmente en un medio nuevo y libre; permite la idealización, pero ésta es la de los acontecimientos naturales. Es autosuficiente, un fin en sí, mientras que los acontecimientos parecen existir tan sólo para hacer posible y pertinente la perfección de una reproducción idealizada. El recurrir a los objetos estéticos es la vía espontánea de escape y de consuelo que toma el hombre en un mundo de prueba y de dificultades. Un mundo que consistiera en su integridad en objetos estables presentes y poseídos directamente no tendría cualidades estéticas; se limitaría a ser y carecería del poder de satisfacer y de inspirar. Los objetos son realmente estéticos cuando convierten el azar y la derrota en un final que está por encima y más allá de toda perturbación y vicisitud. El celebrar fiestas y el deleitarse en ver consumadas las cosas sólo son posibles en un mundo que sabe del riesgo y de la dificultad.

La filosofía griega es, lo mismo que el arte griego, un recuerdo conmemorativo del gozo que produce lo acabado cuando se lo encuentra, en medio de un mundo de inquietud, lucha e incertidumbre, en aquello en que, una vez finalizado, no nos entrega a los inseguros azares de lo que está todavía en marcha. Sin experiencias como las del arte griego apenas es concebible que el anhelo de pasar del cambio al reposo, de lo contingente, mixto y transeúnte a lo compuesto y total, hubiese encontrado el modelo para dibujar un universo como el cosmos de la tradición platón-

nica y aristotélica. La forma fué la primera y la última palabra de la filosofía porque porque había sido la del arte; la forma es el cambio detenido en un objeto privilegiado. Lleva en sí el sentido de lo imperecedero e intemporal, aunque el material en que esto se ejemplifique se halle sujeto a la contingencia y la decadencia. Sugiere, así, potencialidades completamente realizadas en un reino más feliz, donde los acontecimientos no son acontecimientos, sino que quedan detenidos y encerrados en un acto eternamente sustante por sí mismo. Un reino semejante es intrínsecamente un reino de sentido seguro y dueño de sí. Se compone de objetos de goce directo hipostatados en una realidad trascendente. Tal fué la transformación de la contemplación estética efectuada en Grecia por la reflexión.

Familiar es la estructura técnica de la metafísica resultante. Lo cósmicamente real es una cosa con lo acabado, lo perfecto o lo hecho por completo. Hasta en Aristóteles resulta una teoría de los rasgos del Ser fríamente definidora y llamada metafísica, una teología o ciencia de la realidad última y eterna a la que sólo son atribuíbles predicados extáticos. Ésta se compone de puras formas, auto-suficientes, encerradas en sí y sustantes por sí; automovimiento o vida en plenitud eterna. Las formas son ideales y lo ideal es lo racional aprehendido por la razón. El material para este punto de vista se encontró empíricamente en lo consumador y final, y el dominio ejercido por el arte en la cultura griega dirigió e intensificó la atención hacia los objetos de esta clase, de goce directo. Al espectador le eran dados objetos artísticos, que no necesitaban sino que se los contemplase; la reflexión griega, llevada a cabo por una clase ociosa en interés del ocio liberador, fué preeminentemente la del espectador, no la del partícipe en procesos de producción. El trabajo, la producción no parecían crear una forma; trataban con la materia o las cosas cambiantes proporcionando una ocasión para que se encarnasen en la materia formas previas. Para los artesanos es la forma algo ajeno, que ni se percibe ni se goza; absortos en su labrar el material, viven los artesanos en un mundo de cambio y de materia, incluso cuando sus labores tienen un fin en la manifestación de una forma. A Platón le preocuparon tanto las consecuencias de esta ignorancia de la forma por parte de todos los que viven en el mundo de la acción, industrial y política, que elaboró un plan en

el que las actividades de éstos podían ser reguladas por aquellos que, además de trabajar y andar engolfados en el cambio y la acción, suministran en las leyes formas para modelar los hábitos de los que trabajan. Aristóteles escapó a la disyuntiva colocando a la naturaleza sobre el arte y dotando a la primera de una intención inteligente que realiza en su mayor parte fines o totalidades. Así se volvía relativamente despreciable el papel del humano artífice lo mismo en la industria que en la política y algo relativamente insignificante los extravíos del arte humano.

La doctrina aristotélica de la cuádruple "causa" está patentemente tomada de las artes, que para el artesano son útiles y domésticas, y que sólo son "bellas" o liberales para el espectador cultivado que está en posesión del ocio, esto es, que está relevado de la necesidad de tomar parte con su trabajo en el cambio y en la materia. La naturaleza es un artista que obra desde dentro en lugar de hacerlo desde fuera. De aquí que todo cambio o materia sea potencia de objetos acabados. Como los demás artistas, empieza la naturaleza por poseer las formas que hace encarnar posteriormente. Cuando las artes siguen modelos fijos, lo mismo al hacer zapatos o contruir casas que al componer obras dramáticas, y cuando se condena como un capricho el elemento de la invención individual en el diseño de las cosas, son necesariamente externos al trabajador individual las formas y los fines. Éstos precedían a toda realización particular. El designio y el plan eran anónimos y universales y no sugerían para nada la intervención de un espíritu animado de un designio o propósito. Los modelos estaban dados objetivamente y sólo se trataba de observarlos y seguirlos. Así, no había ninguna dificultad, como las que pueden sentirse hoy, en adjudicar formas definidas y reguladoras a los cambios de la naturaleza, realizados en objetos que son otros tantos finales o cierres del cambio. La realización en un cuerpo orgánico de las formas que se encuentran en las cosas es lo que constituye el espíritu considerado como el fin de la naturaleza. El directo poseerlas y celebrarlas es lo que constituye la conciencia, hasta donde la idea de ésta se encuentra en el pensamiento griego.

Esta doctrina no era una especulación arbitraria; manó naturalmente del hecho de que los pensadores griegos tuvieron la fortuna de encontrar a mano y a la vista un reino de objetos es-

téticos con rasgos de orden y de proporción, de forma y de finalidad. Las artes se cultivaban sobre la base de un fondo de designios y planes realizados que eran objetivos e impersonales, anteriores a la invención y la ejecución individual y no productos de la intención y la creación individual. Los filósofos no sacaron de sus propias especulaciones la idea de los materiales sujetos a recibir y exhibir las formas objetivas. Se encontraron con el hecho en el arte de su época y lo tradujeron en una fórmula intelectual. No fueron los autores de la identificación de los objetos informados por una proporción y un orden ideal con un resultado final que pone término a anteriores procesos de cambio. Esta identificación estaba implícita, cuando menos, en la actividad de los artesanos. Tampoco fueron los filósofos los creadores de la idea de que la apropiación de algunos objetos por el espíritu es intrínsecamente un estado de elevada satisfacción. Este hecho les fué dado en la cultura estética de su civilización. Aquello de que los filósofos son responsables es una peculiar interpretación unilateral de estos hechos empíricos, interpretación que tiene, sin embargo, sus raíces en rasgos de la cultura griega, aunque sean rasgos menos admirables.

Pues la comunidad griega se caracterizaba por una tajante separación de los obreros serviles y los hombres libres y ociosos, lo que significaba una división entre la familiaridad con los hechos y la apreciación contemplativa, entre la práctica ininteligente y la inteligencia práctica, entre los asuntos del dominio del cambio y la eficacia —o la instrumentalidad— y los del dominio del reposo y de lo encerrado en sí mismo —la finalidad. La experiencia no proporcionaba, por tanto, modelo alguno de una concepción de la investigación experimental y de la reflexión eficaz en la acción. La consecuencia fué pensar que lo único que había en la naturaleza de notable e inteligible residía en objetos que eran fines puesto que ponían límite al cambio. Las cosas cambiantes no eran susceptibles de ser conocidas sobre la base de sus relaciones mutuas, sino tan sólo sobre la base de sus relaciones con objetos situados más allá de todo cambio, por señalar los límites de éste, y directamente valiosos. Los objetos terminales prestaban a los objetos cambiantes las propiedades que los hacían cognoscibles; la estabilidad de carácter que poseían estos últimos se derivaba de la forma de los objetos-fines hacia los que se movían.

De aquí el que se les atribuyera una intrínseca apetición o *nisus* hacia estos objetos terminales y estáticos. El esquema entero del cambio cósmico fué un vehículo para alcanzar fines dotados de propiedades que les hacían ser objetos de atracción para todas las cosas inferiores y causas de que éstas estuvieran inquietas y en movimiento hasta alcanzar el objeto final que constituía su naturaleza real. Así se interpretó la posesión y el goce contemplativos y directos de los objetos, dialécticamente ordenados, como aquello que definía a la vez el verdadero conocimiento y el más alto fin y bien de la naturaleza. Una doctrina moral, o de lo que es mejor para una elección reflexiva, se convirtió así en una metafísica y ciencia del Ser, disimulándose el aspecto moral para el espíritu moderno por el hecho de concebirse el bien supremo estéticamente, en lugar de hacerse en los términos sociales que dominan en conjunto las teorías modernas de la moralidad.

La doctrina de que los objetos-fines son los objetos propios de la ciencia, por ser las formas últimas del Ser real, tuvo su juicio final en la revolución científica del siglo XVII. Se atacó a las esencias y las formas por ocultas; y en cuanto a las "causas finales", o se las negó por completo o se las relegó a una región divina demasiado alta para el conocimiento humano. La doctrina de los fines naturales quedó desplazada por una doctrina de los designios, fines en vista, metas conscientes, construídas y alimentadas en los espíritus individuales independientemente de la naturaleza. Descartes, Spinoza y Kant están de acuerdo, en este punto al menos, con Bacon, Hume y Helvecio. Se acusó al atribuir a los acontecimientos naturales una apetición cósmica dirigida hacia fines, a la idea de que los cambios correspondientes debían entenderse como esfuerzos hechos para alcanzar un estado natural de reposo y perfección, de ser la principal fuente de esterilidad y fantaseo en la ciencia; se descartó la lógica silogística vinculada a la doctrina por verbal, polémica y en el mejor de los casos ajena a las sutiles operaciones de la naturaleza; se relegó a la finalidad y a la contingencia por igual al recinto de lo puramente humano y personal; se vació de cualidades a la naturaleza, que se redujo a una masa homogénea sin más diferencias que las de un movimiento homogéneo en un espacio homogéneo. Las relaciones mecánicas, rechazadas por el pensamiento griego como equivalentes al reinado caótico del puro accidente, se convirtieron en la

principal piedra angular de la noción de ley, de uniformidad y orden. Si se siguió reconociendo fines, fué ya tan sólo bajo el concepto de designio, que se definió como una meta consciente y no como un orden objetivo y una forma arquitectónica. Doquiera penetró la influencia de la física moderna, se volvió lejana, evanescente, facticia la teoría clásica con su afirmación de que los cambios naturales son movimientos intrínsecos hacia objetos que les dan su plenitud o perfección, por lo que estos últimos resultan verdaderos objetos del conocimiento que proporcionan las formas o caracteres por medio de los cuales y únicamente por medio de los cuales pueden conocerse los cambios. Con la decadencia de esta doctrina desapareció también la fe en los géneros y diferencias cualitativas del cosmos, de tal suerte que por necesidad lo cualitativo y lo directo, expulsados de la naturaleza objetiva, se quedaron sin tener a qué recurrir, salvo el buscar un refugio en la conciencia personal.

¿Es inevitable este derrumbamiento de las teorías clásicas de la existencia? ¿Habrá que abandonar la fe en los fines entrañados por la naturaleza misma, o que perseverar en ella tan sólo después de un acabado examen de la naturaleza del conocimiento que partiendo del propósito consciente de conocer, acabe por inferir que el universo es la grandiosa realización no-natural de un propósito consciente? ¿O habrá en la metafísica antigua un elemento de verdad susceptible de ser extraído de ella y afirmado de nuevo? Empíricamente no cabe negar la existencia de objetos de aprehensión, posesión, uso y goce directo. Empíricamente son las cosas dolorosas, trágicas, bellas, caprichosas, tranquilas, desordenadas, reconfortantes, enojosas, estériles, rudas, consoladoras, espléndidas, pavorosas, y son tales directamente y por su propio derecho y cuenta. Si nos aprovechamos de la palabra estético tomada en un sentido más amplio que en el de la aplicación a lo bello y lo feo, es indudable que la cualidad estética, directa, final o encerrada en sí caracteriza las situaciones naturales tales como se dan empíricamente. Estos rasgos están de suyo exactamente en el mismo plano que los colores, los sonidos, las cualidades del tacto, gusto y olfato. Todo criterio que encuentre que estas últimas son datos últimos y "resistentes" llegará a la misma conclusión acerca de los primeros, si se aplica imparcialmente. *Toda* cualidad es, en cuanto tal, final; es a la vez inicial y terminal; justo lo que

es tal como existe. Puede referírsela a otras cosas, puede tratársela como un efecto o como un signo. Pero esto envuelve una ampliación y un uso extraños. Es algo que nos lleva más allá de la cualidad en su carácter directamente cualitativo. Si las cosas de experiencia son un testimonio válido, entonces la naturaleza, al tener cualidades en su seno, tiene lo que en sentido literal es forzoso llamar fines, términos, detención, encerramiento en sí mismo.

Es arriesgado ya el simple aventurarse a usar la palabra "fines" en conexión con los procesos existenciales. Se apiñan en torno a ella, afectando su significación, controversias apologéticas y teológicas. Aparte esta significación, tiene la palabra un sabor honorífico casi imborrable, de suerte que afirmar que la naturaleza se caracteriza por fines, el principal de los cuales es la vida del espíritu, parece como entregarse a una explicación encomiástica de la naturaleza más bien que a una explicación empírica. Lo que se mienta es, sin embargo, algo mucho más neutral que semejante suposición. Andamos constantemente hablando de cosas que se acercan o llegan a un término; que se acaban, que finalizan, que concluyen completamente. Es un lugar común el de que no hay *cosa* que dure para siempre. Podemos estar tristes o podemos estar alegres, pero esto no es sino un caso de esa clase de historias que se acaban. Podemos concebir el término, el fin como debido a la realización, a la consecución perfecta, a la saciedad, o al agotamiento, a la disolución, a haber algo acabado su carrera o desaparecido. Ser un fin puede ser igualmente una culminación extática, una efectiva consumación o una tragedia deplorable. Cuál de estas cosas sea un objeto terminal o final, no tiene nada que ver con la propiedad de ser un fin.

Lo que implican realmente los fines naturales puede ponerse de manifiesto considerando los principios en lugar de los fines. Insistir en que la naturaleza es una cuestión de principios es afirmar que no hay un principio único y súbito de todas las cosas. Lo que no es sino otra manera de decir que la naturaleza es una cuestión *de* cuestiones, en que cada una tiene su *propia* cualidad, como quiera que pueda estar articulada con las otras. Esto no implica que todo principio signifique un progreso o una mejora; como por desgracia sabemos, también empiezan los accidentes, las enfermedades, las guerras, las mentiras, los errores. Evidentemente, el hecho y la idea de principiar es algo neutral, no encomiástico;

temporal, no absoluto. Y como dondequiera que empieza una cosa termina otra, lo que es verdad de los principios es verdad de los fines. La novela y el drama populares muestran la propensión de la naturaleza humana a inclinarse en favor de los finales felices, pero siendo novela y drama muestran con mayor seguridad aún que los finales infelices son acontecimientos naturales.

A los espíritus habituados a la significación encomiástica de los fines, una interpretación neutral del sentido de éstos como la que se acaba de proponer puede parecerles que hace de la doctrina de los fines una cuestión indiferente. Si los fines se limitan a ser finales o términos de episodios temporales, ¿por qué molestarse en llamar la atención en forma alguna sobre los fines, por no decir nada del construir una teoría de los fines y el dignificarla con el nombre de teleología natural? En la medida, sin embargo, en que se ha apartado al espíritu de los intereses partidistas y egocéntricos, el reconocer en la naturaleza una escena de incesantes comienzos y términos se presenta como la fuente de las luces filosóficas. Ello hace al pensamiento capaz de considerar los mecanismos causales y las finalidades temporales como fases de los mismos procesos naturales, en lugar de concebirles como rivales entre los que la ganancia del uno es la pérdida del otro. Mecanismo es el orden encerrado en un acontecimiento histórico, susceptible de definición en términos del orden en que están relacionadas entre sí varias historias. Así, resulta el instrumento de dominio sobre toda terminación particular, puesto que un orden de sucesión abarca el último término.

El concepto tradicional de fines naturales tenía por efecto el pensar que la naturaleza nada hace en vano; la significación recibida de esta frase era la de que todo cambio tiene lugar en vista de algo que no cambia o se da en favor de esto último. Así, el espíritu se ponía en marcha con una lista cerrada de cosas buenas o perfectas que era asunto de la naturaleza el llevar a cabo. Semejante manera de ver puede distinguir verbalmente entre algo llamado causa eficiente y algo llamado causa final. Pero en realidad la distinción se reduce a la existente entre la causalidad del amo que se contenta con dar una orden y la eficiencia del sirviente que se entrega realmente al trabajo físico de la ejecución. Se trata tan sólo de una manera de atribuir una causalidad última a lo ideal y lo espiritual —la orden directiva del amo—, al mismo

tiempo que se lo emancipa de la presunta degradación del trabajo físico de llevarlo a cabo, así como de evitar las dificultades que presenta el insertar una causa inmaterial dentro del reino de la materia. Pero dentro de una concepción legítima de los fines, a saber, como finales, todo orden directivo reside en el orden sucesivo. Éste no se da en vista del fin, como no existe una montaña en vista del pico que es su fin también. Una frase musical tiene un cierto término, mas no por ello existe la parte anterior en vista del término, como si fuese algo que desapareciera una vez alcanzado este último. E igualmente un hombre no es adulto hasta después de haber sido niño, pero la infancia no existe en vista de la madurez.

Dada la naturaleza del caso, la causalidad, como quiera que se la defina, consiste en el orden sucesivo mismo, y no en un último término, que como tal es indiferente a la causalidad, aunque naturalmente pueda ser, además, un término inicial en otro orden sucesivo. La idea sostenida —o sobreentendida— por algunos "mecanicistas", que concibe el término inicial como si le fuese inherente una fuerza generativa que emitiría y transmitiría en alguna forma a los subsiguientes, es enteramente una misma cosa con la idea, sostenida por los teleologistas, que supone que un fin produce sus propios antecedentes. Ambas ideas aíslan un acontecimiento de la historia a que pertenece y dentro de la que tiene su carácter peculiar. Ambas hacen de la posición artificialmente aislada dentro de un orden temporal una señal de la verdadera realidad, dando una teoría la preferencia al lugar inicial y la otra al lugar final. Pero de hecho es la causalidad otro nombre para el orden sucesivo mismo, y dado que éste es el orden de una historia que tiene un principio y un fin, no hay nada más absurdo que oponer la causalidad, sea a la iniciación, sea a la finalidad.

Las mismas consideraciones permiten una interpretación naturalista de las ideas de dinámica y estática. Todo fin es, en cuanto tal, estático; esta afirmación no es sino una tautología; al cambiarse en otra, es una cosa evidentemente transitiva, no final. Sin embargo, la cosa que es el término de una historia es siempre el principio de otra, y a este título es la cosa en cuestión transitiva o dinámica. También esta afirmación es una tautología, pues dinámico no significa poseedor de "fuerza" o capaz de emitirla

impulsando otras cosas y poniéndolas en movimiento; significa simplemente un cambio dentro de una serie encadenada de acontecimientos. La idea tradicional de fuerza apunta necesariamente a algo trascendente por estar más allá de los acontecimientos, llámese Dios o Voluntad o Lo Incognoscible. Así, la idea tradicional de lo estático apunta a algo fijo y rígido, incapaz de cambio y, por tanto, también más allá de la corriente de las cosas y, por consiguiente, no empírico. Empíricamente, sin embargo, hay una historia que es una sucesión de historias y en que cada acontecimiento es a la vez el principio de un proceso y el término de otro, es a la vez transitivo y estático. La frase constantemente en nuestros labios, "estado de cosas", es rigurosamente descriptiva, aunque constituye, pura y simplemente, un absurdo dentro de ambas teorías, la espiritualista tradicional y la mecanicista. No hay cambios que no entren en una "cosa", *res*, y no hay "cosa" que no esté vinculada, y por tanto se destaque como un estado o condición. Cuando se percibe un estado de cosas, es el percibir un estado de cosas un nuevo estado de cosas. Su asunto es una cosa en el sentido primitivo de cosa, *res*, trátese de un sistema solar, de una constelación estelar o de un átomo: una interconexión diversificada y más o menos floja de acontecimientos que cae dentro de límites suficientemente precisos para permitir que se los señale con aproximación. Tal es el testimonio imparcial de la experiencia en general, y tales son, en efecto, las conclusiones de la física reciente hasta donde alcanza a ver un lego. Por esta razón, y no por causa de las propiedades singulares de una clase aparte de existencia, llamada psíquica o espiritual, caracteriza a toda situación o campo de conciencia una iniciación, una dirección o tendencia y una consecuencia o alcance. Lo singular no son estos rasgos, sino la propiedad de la percepción o la conciencia. En virtud de esta propiedad es la etapa inicial susceptible de ser juzgada a la luz de su probable curso y resultado. Hay anticipación. Siendo cada acontecimiento sucesivo una etapa de un proceso serial es, a la vez, expectante y conmemorativo. Lo que pertenece con más precisión a nuestro tema presente, el resultado final anticipado (como lo es cuando se percibe una causa motriz de las "cosas"), se torna un fin en vista, una meta, un propósito, una predicción utilizable como un plan para dar forma al curso de los acontecimientos. En el pensamiento clásico griego

era la percepción de fines simplemente una contemplación estética de las formas de objetos en que quedaban completos los procesos naturales. En la mayor parte del pensamiento moderno, es una creación arbitraria de operaciones espirituales privadas, dirigidas por un deseo personal, de lo que la alternativa teórica es la existencia de copias finitas de las intenciones realizadas de un espíritu infinito. En el orden de los hechos empíricos, son proyeciones de consecuencias posibles; son fines en vista. El ser en vista de los fines tiene condiciones naturales previas en el mismo grado en que los tiene la percepción de objetos *contemporáneos* externos al organismo, árboles y piedras o lo que sea. Es decir, los procesos naturales han de haber terminado realmente en consecuencias determinables que los definen y caracterizan, antes de que los fines puedan albergarse en el espíritu y ser objetos del deseo, que pugna por realizarlos. Hasta aquí tenemos que marchar con el pensamiento griego. Pero los fines en vista empíricos se distinguen en dos importantes respectos de los fines tales como los concibe el pensamiento clásico. No son objetos de posesión y uso contemplativo, sino medios intelectuales y regulativos que degeneran en reminiscencias o sueños a menos que se empleen como planes dentro del estado de cosas. Y cuando se alcanzan, son los objetos que informan conclusiones y realizaciones; *sólo* en cuanto estos objetos son la consecuencia de una previa reflexión, elección deliberada y esfuerzo dirigido, son realizaciones, conclusiones, planificaciones, perfecciones. Un fin natural que sobreviene sin la intervención del arte humano es un término, un límite *de facto*, pero no tiene títulos para gozar de un estatuto de planificaciones y realizaciones tan honorífico como le asignó la metafísica clásica.

Cuando miramos la experiencia consciente, es decir, los *objetos* y *cualidades* distintivos de la vida consciente, como un fin natural, estamos obligados a mirar imparcialmente *todos* los objetos como fines característicos en el sentido aristotélico. No podemos andar picando o escogiendo; cuando andamos picando y escogiendo, andamos tratando, evidentemente, con fines prácticos —con objetos y cualidades que se consideran dignos de preferencia por parte de una elección reflexiva, deliberada. Estos "fines" no son los menos naturales, si tenemos ojos para ver cómo no hay solución de continuidad entre los objetos de experiencia y otros

hechos de la naturaleza, pero no son fines sin la intervención de una "cosa" especial, una reflexiva visión de conjunto y elección. Pero el pensamiento vulgar anda, de acuerdo con la tradición griega, picando y escogiendo entre todos los fines aquellos que le gustan, y honra, al mismo tiempo que ignora y niega implícitamente, el acto de elegir. Igual que aquellos que miran el haber escapado felizmente a una catástrofe como una intervención providencial, sin fijarse en todos los que no escaparon, la teleología vulgar mira los objetos *buenos* como fines naturales, mirándose los objetos y las cualidades *malas* como simples accidentes o incidentes, como un lamentable exceso o defecto mecánico. La teleología vulgar, como la metafísica griega, ha sido, por consiguiente, apologética, justificativa de la beneficencia de la naturaleza; ha sido optimista a su sabor.

El hombre primitivo atribuye, como el sentido común ingenuo, cualidades finales a la naturaleza —en lo que sigue una sana metafísica realista. Pero también atribuye a estas cualidades la propiedad de la determinación causal, atribución que rechaza la ciencia. El que la ciencia la rechace no prueba que estas cualidades sean meras apariencias "subjetivas" o "personales"; muestra simplemente que son términos, que son finales de series de acontecimientos. Los acontecimientos que las logran y poseen están vinculados, son intermediarios, transitivos, indicadores y el verdadero material del conocimiento. Bajo el punto de vista de la sucesión causal o del orden que interesa a la ciencia, son las cualidades superfluas, indiferentes e inimportantes. Jamás podríamos predecir su darse, ni siquiera fundándonos en la mayor familiaridad con las proposiciones que constituyen los objetos del conocimiento como tales.

Bajo el punto de vista de estos últimos, los órdenes de relaciones, son los fines súbitos e interruptores. De aquí que constituyan un problema de superlativa perplejidad, un misterio, para una filosofía que considere el objeto del conocimiento como exclusivo y exhaustivo —según hace tan gran parte de la filosofía moderna. Pues a su condición de exclusivos y superabundantes añaden la propiedad de ser invasores y absorbentes. Ellos solos, decimos, tienen interés y son la causa de que se tome interés por otras cosas. Para las criaturas vivientes constituyen la plataforma natural desde donde mirar las demás cosas. Son la base directa e indi-

recta del dar respuesta activa a las cosas. Comparadas con ellos son las demás cosas obstáculos y medios de conseguir y evitar que se produzcan situaciones en que se dan. Cuando se usa la palabra "conciencia" —según se suele hacer— como un nombre abreviado para la suma total de semejantes cualidades directas tomadas como se presentan realmente, es la conciencia el fin o término de los acontecimientos naturales. En cuanto tal, es también gratuita, superflua e inexplicable cuando se define la realidad en términos de los objetos, hechos de relaciones, de la ciencia.

Por "fines" entendemos también fines en vista, metas, cosas vistas después de deliberar como dignas de perseguirlas y provocadoras de esfuerzos. Estos fines están formados de objetos tomados por el lado de sus cualidades directas y terminales; objetos que se han dado alguna vez como finales, pero que no se encuentran al presente en la existencia y que probablemente no se encontrarán en ella salvo por obra de una acción que modifique las circunstancias. La metafísica clásica es una confusa unión de estos dos sentidos de los fines, el primariamente natural y el secundariamente natural, o práctico o moral. Cada uno de estos dos sentidos es inteligible, fundado, legítimo de suyo. Pero su mezcla es uno de los grandes Males de la filosofía. Pues trata como fines naturales independientes de la reflexión justo aquellos objetos que son dignos y merecedores de una elección reflexiva. La teleología vulgar ha seguido, sin darse cuenta, las direcciones que regían el pensamiento griego; la metafísica espiritualista y semiteológica ha adoptado conscientemente el punto de vista del último.

Los rasgos de esta confusa metafísica son: primero, la negación de la condición de fines naturales a todos los objetos malos e ingratos; segundo, la gradación de los objetos elegidos para constituir fines naturales en un orden jerárquico fijo e inmutable. Los objetos que poseen y representan cualidades de lucha, padecimiento y derrota no se miran como fines, sino como frustraciones de fines, como desviaciones accidentales e inexplicables. La teología ha recurrido a un acto de pecado original para hacer explicable su producción; la metafísica griega ha recurrido a la presencia de un factor recalcitrante, empedernido, en la naturaleza. A esta manera exclusiva, provinciana, de ver los términos naturales añade la teleología vulgar una jerarquía de los objetos conforme a la cual son unos más acabadamente fines que otros, hasta que se alcanza

un objeto que es solamente fin, ya no de carácter de acontecimiento y temporal —*el* fin. Esta jerarquía está explícita en el pensamiento griego: primero y más abajo están los fines vegetativos, el desarrollo y la reproducción normales; en el segundo rango, vienen los fines animales, el movimiento de traslación y la sensibilidad; en el tercer rango están los fines ideales y racionales, de los que el más alto es la bienaventurada posesión contemplativa en el pensamiento de todas las formas de la naturaleza. En esta escala gradual es cada rango inferior al mismo tiempo que un *fin* un medio o condición previa para llegar a fines más altos. Las cosas empíricas, las cosas de las artes útiles, que pertenecen a la segunda clase pero a las que mezcla una dosis adventicia de pensamiento, resultan en último término instrumentos en potencia de la vida de pura posesión racional de los objetos ideales. Las teleologías modernas son mucho menos precisas y definidas, pero aun así están de acuerdo en la idea de las series de fines inferiores que disponen para algo y culminan en algo que es el fin.

Semejante empresa de clasificación es naturalmente consoladora para aquellos que gozan de una situación privilegiada, sea como filósofos, como santos o como sabios, y que desean justificar esta situación especial. Pero su apologética consoladora no debe cegarnos para el hecho de que concebir los objetos como más o menos fines es absurdo. Los objetos, o tienen cualidad de directos y terminales, o no la tienen: la cualidad como tal es absolutamente ajena a toda comparación. Una cosa puede ser de cierto matiz de azul comparada con cierta cualidad que se desea y busca; pero su azul no es más o menos azul de suyo, ni que el azul en sí, y lo mismo pasa con la cualidad de ser terminal y absorbente. Los objetos pueden ser más o menos absorbentes y terminantes, poseyendo así grados de intensidad por respecto a la finalidad. Pero esta diferencia de intensidad no significa una diversidad de rango o de clase de finalidad, salvo como materia de una elección reflexiva. Es algo que se aplica a diferentes dolores de muelas tan bien como a diferentes objetos del pensamiento; pero no se aplica intrínsecamente a la diferencia entre un dolor de muelas y un objeto ideal —salvo que una cosa como un dolor de muelas suele poseer mayor intensidad de finalidad. Si seguimos la señal que nos hace este último hecho, concluiremos probablemente que la busca de una finalidad pura y sin mezcla nos conduce a la sen-

sación inarticulada y la pasión avasalladora. Pues tales "cosas" son los mejores ejemplos de aquellas cosas que son completas en sí mismas sin necesidad de mayores excelencias.

Si, pues, las esencias racionales o significaciones son mejores objetos de contemplación que el dejarse dominar por los objetos de los sentidos y de las pasiones, no es porque aquéllos representen el cumplimiento de procesos anteriores más altos o más "reales". No constituyen una escala gradual sobre la base de ser realizaciones menores o mayores. La constituyen porque se presentan a la estimación reflexiva como más dignos de que se pugne por conseguirlos. Y este carácter racional implica que las *cosas* que tienen las mejores cualidades poseen también carácter de transitivas e instrumentales, lo mismo que de directas y finales. Son potenciales y productivas. Conducen a alguna parte, quizás a otras "cosas" poseedoras de cualidades dignas de tomarlas en consideración y meditarlas profundamente. Si la dialéctica no fuese tan estéticamente grata para algunos, jamás habría desempeñado el papel que ha desempeñado en el emancipar al hombre de la dominación de la sensación y del impulso. Esto muestra que el objeto estético puede ser útil y el útil escéptico, o que las cualidades de directo y de eficaz,[1] aunque diferenciales, no están separadas existencialmente. Pero esto no es una razón para hacer del conocimiento contemplativo, ni de ninguna otra "cosa" particular, el más alto de todos los fines naturales. La cuestión de si es un fin mejor o más alto lo dado o lo construído deliberadamente, no es una cuestión intrínseca, sino materia de juicio reflexivamente determinado. Es concebible que justo porque ciertos objetos son directamente buenos, pueda resultar un supremo bien directo para una elección reflexiva aquello que asegura y extiende su existencia.

La historia está llena de ingratitud. Todas las existencias son algo más que productos; tienen cualidades propias y afirman una

[1] Para evitar malas inteligencias, quizá sea cosa de decir explícitamente que el término "eficaz" empleado aquí y en otros pasajes no implica una interpretación en términos de la vieja teoría de algo dedicado a emitir fuerza. Se le usa como puramente denotativo; designa la localización empírica en una corriente de "cosas" que tienen una final determinable; su significación no queda definida por teoría alguna, sino por "cosas" tales como para encender fuego aplicar un fósforo y no aplicarlo a una piedra, sino a papel o a virutas. Las palabras agente, instrumento, condición causal, que aparecen frecuentemente en estas páginas, deben traducirse en forma análoga.

vida independiente. Hay algo de las hijas del rey Lear en todo vástago. Esta ingratitud sólo es reprochable cuando llega a negar la ascendencia. Es cosa digna de agradecimiento el que Platón y Aristóteles hayan pedido prestado a los objetos colectivos de las bellas artes, a las ceremonias, al culto y a los obejtos consumadores de la cultura griega y hayan idealizado los tomados a préstamo en nuevos objetos de arte. Lo que no es tan admirable es que después de haber aprovechado el empréstito, hayan denigrado las cosas de que sacaron sus modelos y criterios. Esta falta de piedad ocultó desde ellos el carácter poético y religioso de sus propias construcciones, e instauró en la tradición clásica de la filosofía occidental las ideas de que conocimiento es la aprehensión y aprobación directa de objetos, de que las cosas están situadas en una realidad jerárquica de acuerdo con su aptitud para proporcionar a un espíritu cultivado semejante aprehensión o contemplación, y de que el orden de la realidad en el Ser coincide con una predeterminada escala gradual de Fines.

Si reconocemos que todas las cualidades directamente poseídas en la experiencia consciente, aparte el uso hecho de ellas, atestiguan que la naturaleza se caracteriza por la presencia inmediata y la finalidad, hay razón para reconocer sin falsear los datos que el uso y goce de las cosas es natural o es propio de las cosas tanto como de nosotros. Las *cosas* son bellas y feas, amables y odiosas, oscuras y luminosas, atractivas y repulsivas. Nuestra agitación y estremecimiento son tan suyos como su longitud, latitud y profundidad. Ni siquiera la utilidad de las cosas, su aptitud para emplearlas como medios y agentes, es ante todo una relación, sino una cualidad poseída, directamente poseída, tan estética como cualquier otra cualidad. Si el trabajo transforma una sucesión ordenada en un medio de alcanzar fines, esto no sólo convierte un final casual en un logro, sino que también da al trabajo una cualidad directa de fin y cosa consumada. El arte, incluso el bello, es largo, así como una alegría.

Bajo el punto de vista del dominio y la utilización es explicable la tendencia a asignar a las causas una realidad superior. Una "causa" no es simplemente un antecedente; es ese antecedente que, si se manipula con él, regula la presentación del consiguiente. Por esto es el sol y no la noche la condición causal del día. Sabedor de que las consecuencias se cuidarán de sí mismas si cabe

tener y manejar las condiciones, un natural e indesarraigable pragmatismo se permite una fácil y breve conversión y concibe la causa como intrínsecamente más primaria y necesaria. Esta tendencia práctica resulta acrecentada por el hecho de que el tiempo es algo que mitiga y dignifica; las dificultades presentes pierden lo que tienen de agudas cuando hace mucho que no están presentes. Los tiempos viejos son proverbialmente los buenos tiempos viejos, y la historia empieza por un jardín paradisíaco o una edad de oro. El bien, por sernos simpático, lo consideramos normal, y lo que se padece es un extravío que crea el problema del mal. Así es como el primero logra su dignidad moral lo mismo que su superioridad práctica. Pero en la existencia, o metafísicamente, están causa y efecto al mismo nivel; una y otro son porciones de uno y el mismo proceso histórico, teniendo cada uno de los dos su cualidad directa o estética y teniendo cada uno de los dos su eficacia o estando en conexión con una serie. Como la existencia es histórica, sólo cabe conocerla o entenderla distinguiendo y relacionando exactamente cada porción de ella. Para el conocimiento tienen igualmente "causa" y "efecto" un ser parcial y truncado. No es menos una parte del ser real de los átomos el que den origen en el tiempo, dentro de una complicación creciente de relaciones, a cualidades como el azul y la dulzura, el dolor y belleza, que el que tengan en un corte transversal del tiempo extensión, masa o peso.

El problema no es ni psicológico, ni epistemológico. Es metafísico o existencial. Es el problema de si la existencia consiste en acontecimientos o está en posesión de una cualidad temporal caracterizada por principiar, proceder y finalizar. Si es así, la cuestión de lo posterior y lo anterior, por importante que sea para los asuntos prácticos particulares, es indiferente para una teoría de valoración de la existencia. Es tan arbitrario atribuir una exclusiva realidad a los átomos a expensas del espíritu y de la experiencia consciente como lo es practicar una distinción rígida entre un aquí y un allí en el espacio. La distinción es fundada y a ciertos fines necesaria. Pero no es una distinción de clases o grados de realidad. El espacio de aquí está junto al espacio de allí y los acontecimientos de entonces están juntos a los acontecimientos de ahora; la realidad está tanto en lo junto como en lo separado. A los efectos de dirigir el curso de los acontecimientos

es indispensable conocer sus condiciones. Mas para caracterizar las condiciones, es necesario haberlas seguido hasta cierto término, que no está plenamente alcanzado hasta que llegamos a algo gozado o padecido, poseído y usado en la experiencia consciente. Los acontecimientos vitales y conscientes muestran realizar propiedades que no se despliegan plenamente en las relaciones más simples que por definición se llaman físicas.

No hay, sin embargo, que confundir la cualidad temporal con el orden temporal. La cualidad es la cualidad, directa, inmediata, indefinible. El orden es cosa de relación, de definición, de fechar, localizar y describir. Se descubre en la reflexión, no se le posee ni denota directamente, como la cualidad temporal. El orden temporal es cosa de ciencia; la cualidad temporal es un rasgo directo de cuanto ocurre, dentro o fuera de la conciencia. Todo acontecimiento pasa en cuanto tal a ser otras cosas, de tal manera que lo que ocurre posteriormente es una parte integrante del *carácter* o *naturaleza* de la existencia presente. Una "cosa", *res*, está siempre en curso, lo mismo si se trata de un cambio químico, de la aparición de la vida, del lenguaje, del espíritu, o de los episodios que componen la historia humana. Cada una viene de otra y cada una tiene cuando llega sus propias cualidades iniciales, imprevisibles, directas y sus propias cualidades terminales semejantes. Lo posterior no se resuelve nunca íntegramente en lo anterior. Lo que llamamos resolución en este sentido es simplemente una formulación del orden por medio del cual regulamos el paso de lo anterior a lo posterior. Lograremos explicar los rasgos de la madurez si conocemos mejor la infancia, pero la madurez es siempre algo más que la infancia.

No es fácil distinguir entre fines como finales *de facto* y fines como logros y al mismo tiempo tener presente la conexión de los últimos con los primeros. Respondemos tan directamente a algunos objetos de experiencia con intención de conservarlos y perpetuarlos, que es difícil mantener la idea de una cosa como término libre del elemento de la elección deliberada y del esfuerzo; cuando pensamos en ella o discurrimos sobre ella, introducimos la conexión. Como nos desviamos de lo difícil y penoso, como estas cosas no son objeto de elección y esfuerzo, salvo para evitarlas, parece forzoso llamarlas fines. Pero llamarlas así parece una impropiedad del lenguaje. Por mi parte estoy dispuesto a conceder

el punto lingüístico, con tal que se reconozca lo que implica y se asienta a ello. Pues en este caso, y aparte el dirigir deliberadamente el curso de los acontecimientos, se nos deja tan sólo con objetos directamente usados, gozados y padecidos, pero que no tienen en sí mismos derecho alguno al título de fines. La salud no es de suyo en este caso el fin de proceso natural alguno; mucho menos un fin en sí. Es un bien gozado cuando sobreviene, exactamente como la enfermedad es un mal padecido. Análogamente, la verdad de una creencia o de una afirmación es una "cosa" que tiene la cualidad de buena, pero no es un fin precisamente por ser buena; sólo se vuelve un fin cuando a causa de su bondad se la busca activamente y se la alcanza como una conclusión. Sobre esta base son todos los fines en vista; ya no son ideales en cuanto caracteres del Ser, según eran cuando formaban parte de la teoría de Grecia, pero son los objetos de un propósito consciente. Logrados en la existencia son fines porque entonces son las conclusiones alcanzadas a través del esfuerzo anterior, exactamente como un pilar no es una meta en sí, pero se vuelve una meta en relación a un corredor y su carrera. O bien tenemos que mantener con consecuencia la equivalencia de los fines con los objetivos del esfuerzo consciente, o bien admitir que todas las cosas directamente poseedoras de una cualidad irreducible y autosuficiente, rojo y azul, dolor, solidez, aspereza, suavidad y así sucesivamente, son fines naturales.

No hay, sin embargo, nada de evidente de suyo, ni siquiera de claro, en la exclusiva identificación de los fines con los fines en vista y de estos últimos con estados psíquicos. Esta identificación aísla la vida consciente de la naturaleza objetiva. Fué una situación histórica particular la que practicó la división. La ciencia moderna ha puesto en claro que la naturaleza no tiene preferencia alguna por las cosas buenas sobre las cosas malas; sus molinos muelen toda clase de granos indiferentemente. Si el pensamiento griego se hubiese contentado con afirmar que todo lo directo de la existencia tiene cierta índole de último y final, de inmensurable e inmutable, si hubiese aducido la experiencia consciente como un ejemplo decisivo de la indiferencia de los procesos naturales a los términos del bien y del mal, no habría tenido la ciencia moderna efecto destructivo alguno sobre la doctrina de los fines naturales, antes habría aportado nuevos recursos a esta doctrina.

Descubriendo explícitamente justo las condiciones previas de este bien y aquel mal, pone la ciencia en nuestras manos medios de regular la aparición de cosas poseedoras de estas cualidades. Pero el descubrimiento de la indiferencia de las energías naturales ante la producción de finales buenos y malos, y el descubrimiento del encabalgamiento e interferencia de procesos que conducen a resultados diferentes, derribaron tan completamente la doctrina clásica de los fines, que parecieron anular toda idea de fines naturales. El resultado lógico fué amputar la "conciencia", en cuanto conjunto de las cualidades directas, de la naturaleza, y el crear el dualismo de la naturaleza física y el espíritu, que es la fuente de los modernos problemas epistemológicos.

Un nuevo examen de la teoría de los términos naturales es históricamente necesario para ver con justeza la conexión de la vida consciente con la naturaleza. En una de sus muchas acepciones, se identifica "conciencia" con la aparición directa, la presencia paladina y viva de cualidades y de significaciones. Tómense éstas como algo más que señalados caracteres de los acontecimientos naturales y los acontecimientos físicos, y los objetos se vuelven remotos e inseguros para la existencia que sólo llega a ellos a través del intermediario de la conciencia. Más aún, si la cualidad en general es directa y absoluta, toda cualidad particular es notoriamente inestable y transitoria. Los objetos directos son la última palabra de lo evanescente. La conciencia en el sentido acabado de indicar es un flujo en el que nada persiste. Persistencia, "sustancia", sólo se encuentra en algunas cosas inaccesibles que hay que invocar para dotar a este flujo de un *substratum* y un *locus*. Así es como nos encontramos con los enigmas y perplejidades familiares a la teoría epistemológica. Basta en este momento advertir una sola cosa. El reino de las cualidades directas encierra todo lo valioso y significativo. Pero es inestable, inseguro e incierto. La primera consideración nos induce a estimar superlativamente la conciencia; la segunda nos lleva a negarle la realidad al compararla con las cosas subyacentes que se aducen, con su fijeza y permanencia. Como las cualidades directas van y vienen sin cuenta ni razón propia; como la vida es más inestable que las cosas inanimadas y la vida consciente todavía más evanescente que la vida fisiológicamente considerada; como el ir y venir de las cualidades directa sólo es susceptible de regulación por medio

de cosas externas a la conciencia, la "conciencia" resulta una anomalía. La "materia", o un complejo de cosas indirectas, no directamente dadas, y en cierto sentido incognoscibles, resulta lo único real y sólido.

Si descontamos la inclinación práctica por lo regular y repetido, y por ende por las "causas" en cuanto opuestas a las consecuencias, todo lo que nos enseña lo transitorio de las "cosas" cualitativas directas es que lo directo es lo directo. Dada la naturaleza del caso, el que se dé lo directo está a merced del orden de la sucesión. En el caso de las cosas que hablan al sentido común como sustancias es donde más cuentan propiedades como la masa y la inercia, la inmutable solidez y la extensión. La velocidad del cambio es lenta y se presenta como cosa de consunción y acumulación; las cualidades especiales, que son estáticas, son primeras figuras. El tiempo es relativamente indiferente al cambio de las sustancias sólidas; un millón de años es un día. Pero todo aquello cuya existencia depende de la interacción de un gran número de variables independientes está en equilibrio inestable; su velocidad de cambio es rápida; las cualidades sucesivas no tienen ninguna conexión patente las unas con las otras; toda oscilación de una parte puede alterar la estructura entera. Así, mientras que la luz y el agua son "sustancias", un arco iris, que depende de una conjunción sumamente especial de luz y de vapor, y es transitoria, sólo es un "fenómeno". Cualidades tales como rojo y azul, dulce y amargo, un sonido, lo grato y lo ingrato, dependen de una extraordinaria variedad y complejidad de acontecimientos condicionantes; de aquí que sean evanescentes. No se repiten nunca exactamente, porque no retorna rigurosamente la misma combinación de acontecimientos de que son términos. De donde que sean más "fenoménicos" incluso que un arco iris; tienen que colgarse de la sustancia como "modos" de ésta para obtener un puesto en la "realidad".

Siendo así, las cosas que son más valiosas, que son finales, justo las que son inestables y más fácilmente cambiantes, parecen de diferente clase que la buena y sólida sustancia a la moda antigua. La materia ha acabado por ser algo muy distinto de esa masa pesada e inerte como la cual la concebía un prejuicio falto de imaginación. Pero comparada con los cambios de las cualidades directas parece en todo caso sólida y sustancial, lo cual es un hecho

que explica, me parece, la inserción de una especie inmaterial de sustancia, concebida empero análogamente a la sustancia, por debajo de las "cosas" del espíritu. Pero cuando se reconoce que en estas últimas desembocan y se consuman altamente complicadas interacciones de acontecimientos naturales, resulta inteligible su misma índole transitoria; no hay base alguna para abogar por una diferencia radical entre ellas y lo físico, al poderse resolver también esto último en un carácter del curso de los acontecimientos. Mientras que lo único que tiene un valor directo es la "conciencia" tomada como la notoria y viva presencia de cualidades directas y de significaciones, son primarias bajo el punto de vista de la dominación y la regulación las cosas no directamente presentes o cuyas cualidades intrínsecas no se poseen directamente. Pues justo porque las cosas que se poseen directamente son a la vez valiosas y evanescentes, lo único que cabe pensar de ellas son las condiciones bajo las cuales se poseen. Lo común, lo general y repetido *es* de un rango superior bajo el punto de vista de la salvaguarda y apoyo de la posesión de cualidades terminales. Directamente no podemos hacer nada con las últimas salvo poseerlas y padecerlas. Así es como la reflexión se interesa por el orden que condiciona, impidiéndola o asegurándola, su aparición. Lo que hay de irónico en muchos sistemas históricos de la filosofía es que han invertido así las realidades del caso. Se ha tratado lo general, reiterativo y difusivo como el género valioso y superior del Ser; y se ha considerado que lo directo, intensivo, transitorio y cualitativamente individualizado sólo tiene importancia cuando se atribuye a algo corriente, que es todo lo que lo universal puede significar denotativamente. En verdad, lo universal y lo estable son importantes porque son las instrumentalidades, las condiciones eficaces de la presentación de lo único, inestable y transeúnte.

El sistema que legó Aristóteles al mundo moderno a través de la Cristiandad Latina revela las consecuencias de tomar lo universal, que es instrumental, como si fuese final. En realidad, los objetos que consuman algo, en lugar de ser una serie gradual de especies o clases numerables e inalterables de existencias jerárquicamente situadas bajo géneros menores aún en número, son "cosas" infinitamente numerosas, variables e individualizadas. Los poetas que han cantado la desesperación en medio de la prospe-

ridad y la esperanza en el seno de la más obscura melancolía, han sido los verdaderos metafísicos de la naturaleza. Pasará con seguridad la gloria del momento y su tragedia. Lo contingente, inseguro e incompleto da profundidad y alcance a los objetos que consuman algo, mientras que las cosas no directamente poseídas, las cosas sólo accesibles a través de la imaginación reflexiva y de construcciones racionales, son las condiciones de aquella regulación de su aparición que resulta factible.

Cuanto más ricas y plenas son las cualidades terminales de un objeto, tanto más inestable es este último, a causa de su depender de una mayor diversidad de acontecimientos. En el mejor de los casos, por tanto, es la dominación y regulación parcial y experimental. Toda predicción es abstracta e hipotética. Dése la estabilidad de otros acontecimientos, y se seguirá que ciertas condiciones, seleccionadas por el pensamiento, determinarán la posibilidad de predecir la aparición, digamos, de un rojo. Pero como las otras condiciones no permanecen inalterablemente fijas, lo que realmente aparece no es nunca con exactitud lo que sucede en el pensamiento; no sobreviene la cosa de una rojez pura, sino que tiene justamente este matiz y tono de rojo, justamente dentro de este irrepetible contenido. Así, se encuentra algo imprevisible, espontáneo, informulable e inefable en todo objeto terminal. Tipificaciones, fórmulas, generalizaciones, principios, universales tienen su puesto, pero este puesto es el de ser instrumentales para aproximarse mejor a lo que es único e irrepetible.

Debemos al Romanticismo la exaltación de este hecho, no habiendo evidentemente hecho que se haya descubierto y comunicado en toda su plenitud salvo que se le haya exaltado con exceso. La aversión al Romanticismo como sistema es bastante justificada, pero hasta un sistema ingrato puede dar en una verdad desconocida de esquemas más sobrios. Llámese a los hechos románticos o déseles cualquier otro nombre de sonido más agradable —y seguirá siendo verdad que las cualidades directas y terminales (llamadas o no conciencia) constituyen un imprevisible e informulable desbordamiento de finalidades directas, movedizas, impulsivas, aventuradas, por respecto a las cuales son instrumentales los objetos y principios universales y regulares exaltados en el pensamiento clásico.

Quizá cerraríamos sabiamente este capítulo recordando algo.

al mismo tiempo que se contentaba con que su distribución entre los hombres fuese un efecto del azar dependiente del nacimiento y de la posición social y económica. Un pensamiento consecuente a la vez que humano no puede menos de darse cuenta de lo odiosamente irónico de una filosofía indiferente a las condiciones que determinan la forma de darse la razón, al mismo tiempo que afirma la índole universal y última de esta. En tanto en cuanto se encuentra a las cualidades de los objetos dignas de ser finales, el encontrarlas debe desembocar en artes. Unicamente así ocuparán el pensar y el conocer todo el lugar que les corresponde como acontecimientos que caen dentro de los procesos naturales, no sólo en su origen, sino también por sus resultados.

IV

LA NATURALEZA, LOS MEDIOS Y EL CONOCIMIENTO

No HAY mitología más familiar que la que cuenta cómo se debe el trabajo al hecho de haber usurpado el hombre las prerrogativas divinas trayendo la maldición sobre la tierra y la desgracia al hombre. A causa de esta primieval rebelión contra Dios trabajan los hombres entre espinas para ganar un sustento inseguro y paren las mujeres sus hijos con dolor. Este mito es una prueba conmovedora de que el hombre encuentra natural que la naturaleza facilite sus actividades y antinatural que pese sobre él la carga de una constante y penosa labor. La fiesta es lo natural; el trabajo necesita que lo justifiquen. Hay un largo camino entre el nacimiento de la vieja leyenda y la formulación de la economía política clásica; pero la doctrina de esta última según la cual el trabajo, que es la fuente del valor, significa costo, oneroso sacrificio de un consumo presente a la obtención de un bien futuro, es una doctrina que da expresión a la misma actitud humana.

Sin embargo, no fué, de hecho, el gustar la manzana, sino el obligado castigo del trabajo lo que hizo al hombre igual a los dioses, *conocedor* del bien y del mal, en lugar de limitarse a poseerlos y experimentarlos. Las forzosas condiciones impuestas por la naturaleza, que hay que observar para llevar a cabo con éxito una obra, son la fuente de todo observar y registrar los hechos de la naturaleza. Aportan la disciplina que obliga a la exuberancia de la fantasía a respetar la acción de los acontecimientos y que hace que el pensamiento se someta a un orden adecuado del espacio y del tiempo. Mientras que el ocio es el padre del teatro, del deporte y del hechizo literario, la necesidad es la madre de la invención, del descubrimiento y de la reflexión sostenida. Mientras que en felices coyunturas pueden el rito y la ceremonia de que se goza dominar o seducir el curso de acontecimientos extraordinarios, únicamente el trabajo da un definitivo sortilegio a las cosas domésticas y cotidianas. Lanzas, lazos, ligas, trampas, utensilios, cestos y tejidos pueden ver realzado su poder por su adscripción a un propósito ceremonial, pero este propósito no es jamás un sustitutivo

perfecto de la conformidad con las eficacias, resistencias y adaptaciones de los materiales naturales. Agudeza, sagacidad, inventiva, acumulación y transmisión de informaciones son productos de la necesidad, bajo cuya presión se esfuerza el hombre por escapar al confinarse en el directo poseer y gozar, considerando las cosas en sus conexiones activas como medios y como signos. La misma necesidad transforma la emoción directa y sin sentido alguno, salva su propia trepidación, en un interés ordenado por los movimientos y las posibilidades de los acontecimientos naturales. Se hace todo lo posible por revestir los útiles, los instrumentos, con recuerdos de los acontecimientos que consuman algo, disminuyendo su paso, pero las artes útiles dotan en compensación a las artes ceremoniales de sus materiales, aparejos y modelos.

Herramientas, medios, agentes son lo característico de la industria; tal afirmación es una tautología. La tecnología se ocupa por naturaleza con las cosas y los actos en lo que tienen de instrumental, no en lo que tienen de director. Los objetos y acontecimientos no figuran en el trabajo como realizaciones o logros, sino en vista de otras cosas de que son medios y signos anunciadores. Una herramienta es una cosa determinada, pero es más que una cosa determinada, puesto que es una cosa en que está incorporada una conexión, un lazo sucesivo de la naturaleza. Posee una relación objetiva como propiedad suya y que la define. El percibirla y el usarla efectivamente llevan el espíritu a otras cosas. La lanza no sugiere la fiesta directamente, sino por intermedio de otras cosas externas, como el juego y la caza, a las que transporta la imaginación la vista del arma. La inclinación del hombre hacia sí mismo le conduce fácilmente a pensar en una herramienta tan sólo en relación con él mismo, con su mano y sus ojos, pero las relaciones primarias de la herramienta son con otras cosas externas, como el martillo con el clavo, y la pala con el suelo. Sólo a través de este vínculo objetivo mantiene una relación con el hombre mismo y sus actividades. Una herramienta denuncia que se perciben y reconocen ciertos vínculos de sucesión en la naturaleza.

La filosofía clásica fué concebida en la admiración, dada a luz en el ocio y criada en la contemplación final. Por eso advirtió la distinción entre los objetos finales, o que consuman algo, de las bellas artes, y los instrumentales y operativos de las industriales. Empleó, pues, la distinción para interpretar la naturaleza en tér-

minos de una física dialéctica. Las artes útiles son *posibles* porque las cosas tienen eficacias observables, pero son *necesarias* porque existe la falta, la privación, la imperfección, el No-ser. Esta deficiencia es patente en la sensación y el apetito; el mismo carácter de transitorios que tienen los materiales y que los vuelve susceptibles de transformarse recibiendo formas útiles, es la prueba de que también ellos carecen de plenitud de Ser. Las cosas tienen potencialidades o son instrumentales porque no son Ser, sino más bien Ser en proceso de devenir. Se prestan a conexiones operativas que les dan su plenitud porque no son de suyo Reales en un sentido propio. Este punto de vista preservó al pensamiento griego de esa unilateralidad moderna que concibe las herramientas como algo simplemente útil para el sujeto. Pero la preservación se logró a expensas de un introducir en la naturaleza un corte en el Ser mismo, dividiéndolo en cosas intrínsecamente deficientes, cambiantes y relativas y cosas intrínsecamente perfectas, permanentes y autosuficientes. Otros dualismos como los del apetito sensible y el pensamiento racional, lo particular y lo universal, lo mecánico y lo télico, la experiencia y la ciencia, la materia y el espíritu, no son sino los reflejos de este dualismo metafísico primario.

La contrapartida de la conversión de los objetos estéticos en objetos de ciencia, en lo uno, verdadero y bueno, fué la conversión de los objetos operativos y transitivos en cosas que delatan la ausencia de su Ser pleno. Esta ausencia causa su cambiante inestabilidad, que no es lo menos potencialmente útil para fines que están más allá de ellos, siguiendo el ejemplo de los materiales de las artes útiles. La división social en una clase trabajadora y una clase ociosa, en industria y contemplación estética, vino a parar en una división metafísica entre cosas que son simples medios y cosas que son fines. Los medios son de índole doméstica, servil, esclava, y los fines de índole liberal y final; las cosas en cuanto medios atestiguan su intrínseca deficiencia, su dependencia, mientras que los fines atestiguan su independencia y su ser intrínsecamente autosuficientes. De aquí que nunca quepa *conocer* a los primeros en sí mismos, sino sólo en su subordinación a los objetos finales, mientras que sí cabe conocer estos últimos en sí y por sí mismos mediante la razón encerrada en sí. Así se cierra el círculo de la identificación del conocimiento con la contemplación estética

y el excluir de la ciencia el ensayo, el trabajo, la manipulación y administración de cosas.

La ingratitud desplegada por los pensadores con los artistas, que creando objetos armoniosamente compuestos proporcionaron a la filosofía idealista los modelos empíricos de sus objetos últimamente reales, se mostró en mayor medida todavía con los artesanos. Los resultados acumulados de las observaciones y procedimientos de los labradores, navegantes, constructores suministraron información de hecho sobre los acontecimientos naturales, proporcionando también los modelos de la subordinación lógica y metafísica del cambio a los logros directamente poseídos y gozados. Al mismo tiempo que condenaban a la clase industrial y despreciaban el trabajo, de ellos tomaban los pensadores los hechos y los conceptos que dieron forma y contenido a sus propias teorías. Pues fuera de los procesos del arte no había base alguna para introducir la idea de logro o realización en el concepto de fin, ni para interpretar las operaciones antecedentes como potencialidades.

Pero no debemos a nuestra vez dar pruebas de ingratitud. Pues si los pensadores griegos no redondearon la ciencia, redondearon la idea de ciencia. Este hecho estaba fuera del alcance del artista y del artesano. Pues por sólido que fuera el contenido de sus propias observaciones y creencias sobre los acontecimientos naturales, estaba ligado a las ocasiones que le habían dado origen y en que se usaba. Las relaciones conocidas por ellos eran propias de áreas locales del tiempo y del espacio. Ese material padeció cierta retorsión cuando se le arrancó a su orden propio y se le situó en un reino de formas eternas. Pero con ello quedó en libertad la idea de conocimiento y se erigió el esquema de las relaciones lógicas entre las existencias en ideal de la investigación. Se descubrió en el pensar una empresa que tenía sus propios objetos y procedimientos, y el descubrimiento del pensamiento como un método de los métodos en todas las artes añadió una nueva dimensión a toda experiencia ulterior. Sería una discusión académica tratar de hacer el balance del haber de este descubrimiento del pensamiento y de la lógica como una empresa libre y del debe de las consecuencias resultantes de la tajante y rígida separación entre lo instrumental y lo final.

Un gran cambio tuvo lugar en la experiencia griega entre los tiempos de Homero y de Hesíodo y el siglo v antes de Jesucristo.

El primer período muestra un temple melancólico de vida. Domina el sentimiento del imperio de la fortuna, que es en su mayor parte mala fortuna. Ese temple lo exhiben citas como las siguientes: "Así, los dioses decidieron contra los infelices mortales que los hombres viviesen en la miseria mientras ellos mismos viven libres de padecimientos." "Mil dolores pasan por la morada del hombre; la tierra está atiborrada de ellos y el mar repleto; el día y la noche traen duelo. En silencio llegan, pues que el prudente Zeus les ha quitado la voz." "Los hombres favorecidos por Hécate no tienen necesidad alguna de conocimiento, memoria o esfuerzo para lograr el éxito; ella por sí sola actúa sin la ayuda de sus favoritos." La adivinación de las intenciones de los poderes invisibles y el sacrificio piadoso son los únicos recursos del hombre, pero no sirven de nada. No se cuente a ningún hombre por feliz hasta que haya muerto. Los dioses han dado, es cierto, las artes al hombre para mejorar su dura suerte, pero los resultados de las mismas son inciertos. Los fines descansan en las rodillas de los dioses y del hado que gobierna incluso sobre los dioses, del hado, que ni se compra con ofrendas, ni siquiera se doblega con el conocimiento y el arte.

Por los días de las sofistas y sus grandes sucesores atenienses hay un notorio cambio de tono. Las condiciones existentes entonces son lo que dió ocasión al mito de la serenidad griega. Los sofistas enseñaban que el hombre podía ser ampliamente dueño de la suerte de su vida por medio del dominio de las artes. Nadie ha superado a Platón en darse cuenta de los males presentes. Pero como se deben a la ignorancia y la opinión, son remediables, sostiene, por medio del conocimiento adecuado. La filosofía debía concluir en un arte de regulación social. El gran rival de Platón enseñó que la fortuna "es un fantasma inventado por los hombres para disculpar su propia imprudencia. La fortuna no resiste fácilmente al pensamiento y por la mayor parte alcanzará su meta un alma instruída y que vea de lejos." En suma, las artes basadas en el conocimiento cooperan con la naturaleza a hacerla conducente a la felicidad humana. Los dioses se retiran a la penumbra. La adivinación tiene un poderoso competidor. El culto se vuelve la moral. La medicina, la guerra y los oficios abandonan el templo y el altar del dios patrono del gremio al multiplicarse los inventos, las herramientas, las técnicas para obrar y los trabajos.

Este período de expansión confiada no duró mucho. Pasó pronto, sucediéndole lo que tan expresivamente ha denominado Gilbert Murray el romperse el nervio y un volver a lo sobrenatural, en que la filosofía dejó de ser el arte supremo para venir a ser una vía de acceso a lo sobrenatural. Pero el episodio, aunque breve, es más que históricamente significativo. Revela la otra vía abierta al hombre en medio de un universo inseguro, incompleto e inestable; la otra vía, esto es, además de la que celebra los momentos de respiro y fiesta y gozo que se dan en la difícil vida del hombre. Gracias a las artes instrumentales, artes de regulación basadas en el estudio de la naturaleza, pueden multiplicarse y volverse seguros los objetos que dan satisfacción y son buenos. Este cambio volvió a descubrirse y emprenderse después de casi dos milenios de haberse oscurecido y haberlo abandonado; su nuevo descubrimiento señala lo que llamamos la edad moderna. La consideración del significado de la ciencia como recurso en un mundo mixto de incertidumbre y peligro y de uniformidad y estabilidad, nos proporciona el tema de este capítulo de la experiencia.

Es un hecho admitido, me parece, que las ciencias nacieron de las artes, las ciencias físicas de los oficios y tecnologías de la curandería, la navegación, la guerra y el trabajo de la madera, los metales, el cuero, el lino y la lana; las ciencias del espíritu, de las artes de la administración pública. La actitud característica intelectual que distingue a la investigación científica se engendró en los esfuerzos por dominar a las personas y las cosas en tal forma que fuesen más estables y seguras las consecuencias, resultados y desenlaces. El primer paso para escapar a la opresión de las cosas y los acontecimientos directos se dió cuando supo el hombre emplear las herramientas y los instrumentos para manipular las cosas haciéndolas cooperar a la obtención de los objetos deseados. En el reaccionar a las cosas, no tomadas en sus cualidades directas, sino en vista de resultados ulteriores, se oscurecen las cualidades directas, mientras que se destacan aquellos rasgos que son signos o índices de algo distinto de ellas. Una cosa es en mayor proporción lo que hace posible que lo que es directamente. El concepto mismo de significación cognoscitiva, de sentido intelectual, es el de que las cosas se subordinan en lo que tienen de directo a aquello que presagian y de que dan señal. Un signo intelectual denota que una cosa no se toma directamente, sino que se la refiere a

algo que puede sobrevenir como consecuencia suya. Cabe apropiarse, gozar y estimar por sí mismas las significaciones intelectuales, pero el carácter propio de éstas es instrumental. Afortunados de nosotros, que podemos gozar directamente los instrumentos y su uso, porque de otro modo sería esclavitud todo trabajo. Pero este hecho adicional no altera la definición del instrumento, que sigue siendo una cosa usada como agente para acarrear un acontecimiento definitivo.

Los primeros pasos que se dieron tanteando para definir las cualidades espaciales y temporales, para transformar las cualidades puramente directas de las cosas localizadas en relaciones genéricas, se dieron a través de las artes. El dedo, el pie, el paso se usaron para medir el espacio; las medidas de peso se originaron en las artes de la manufactura y el cambio comercial. La geometría, que empezó por ser un arte al servicio de la agricultura, acabó por emancipar al espacio de ser una cualidad localizada de la extensión directa. Pero las formas radicalmente diferentes de concebir la geometría que se encuentran en la ciencia antigua y moderna son prueba de la lentitud del proceso de emancipación de las formas incluso geométricas respecto de los rasgos directos y estéticos. En la astronomía griega siempre dominaron las cualidades intrínsecas de las figuras sobre su significación instrumental en la investigación; eran formas a las que habían de ajustarse los fenómenos, en lugar de ser medios de obtener medidas indirectas. Apenas si en nuestros propios días se han emancipado las relaciones espaciales de las cualidades estéticas y morales, tornándose por completo intelectuales y relativas, abstraídas de sus cualidades directas y con ello generalizadas hasta el último límite.

Muy lejos está de nuestra presente mira nada que se parezca a una historia de cómo se desarrolló el descubrimiento del aspecto intelectual o instrumental de las cosas. Sólo podemos señalar algunos de sus resultados precisos. En principio se da el paso siempre que se arrancan los objetos a su condición de objetos completos para tratarlos como signos o indicaciones de otros objetos. Éntrese por este camino y es seguro que vendrá el tiempo en que se despoje al objeto de conocimiento de que uno se ha apropiado de todo lo que es directo y cualitativo, de todo lo que es final, autosuficiente. Entonces, el objeto se vuelve un compendio analítico de todos y solos aquellos rasgos que son de un sentido

indicador o instrumental. La abstracción no es un accidente psicológico; es un llevar a sus conclusiones lógicas el interés por aquellos aspectos de la existencia natural que son de fiar y signos fecundos de otras cosas, que son medios de predecir formulando las cosas en términos que implican otros. El de evidentes de suyo deja de ser un rasgo característico de los objetos fundamentales entre los objetos ya de los sentidos, ya del pensamiento. Las proposiciones primarias enuncian los objetos en términos que permiten expresar y comprobar en la forma más simple y más completa otras proposiciones. Son posibles muchos sistemas de axiomas y postulados, cuantos más mejor, puesto que así se sacan a luz nuevas proposiciones como consecuencia. Una verdadera ciencia es imposible mientras se tome por objeto del conocimiento el objeto estimado por sus propias e intrínsecas cualidades. Su carácter de completo, su significación inmanente impide el usarlo como algo que indica e implica otras cosas.

Ha dicho William James: "Muchos fueron los prototipos ideales de un orden racional: los lazos teleológicos y estéticos entre las cosas... lo mismo que las relaciones lógicas y matemáticas. Las más prometedoras de estas cosas empezaron naturalmente por ser las más ricas, las más sentimentales. Las más áridas y menos prometedoras fueron las matemáticas, pero la historia de la aplicación de éstas es la historia de un éxito rápidamente creciente, mientras que la de las sentimentalmente más ricas es la de una relativa esterilidad y fracaso. Tomad aquellos aspectos de los fenómenos que más os interesan como seres humanos... y estériles serán todos los resultados que esperabais. Dad a las cosas de la naturaleza tanto como gustéis nombres sentimentales moral y estéticamente: del nombrarlos así no se seguirán consecuencias naturales... Pero si dais a las cosas nombres matemáticos y mecánicos, llamándolas otros tantos volúmenes, en justo tales o cuales posiciones, que describen justo tales trayectorias con justo tales velocidades, habrá cambiado todo... Vuestras 'cosas' realizan las consecuencias de los nombres con que las clasificasteis." [1]

Una buena interpretación de estas sustanciosas frases es la de que mientras se ven télicamente los objetos, mientras se conciben como fines los objetos del conocimiento más verdadero, las formas

1 James, *Principles of Psychology*, vol. II, pp. 605-06.

más reales del ser, no avanza la ciencia. Se poseen y se estiman los objetos, pero no se *conocen*. Conocer significa que los hombres están ya dispuestos a desviarse de las cosas valiosas que poseen, dispuestos a abandonar lo que tienen, por valioso que sea, a cambio de conquistar objetos que no tienen todavía. Fines multiplicados y seguros dependen de que se dejen pasar los fines existentes, educiéndolos a medios que indican e implican otros. El gran obstáculo histórico contra la ciencia fué el no estar dispuestos a hacer el sacrificio, por miedo de que padeciesen los objetos morales, estéticos y religiosos. Para gran número de personas siguen siendo los nudos y secos objetos de la ciencia natural objetos de temor. El objeto mecánico o lógico-matemático se presenta como un rival del objeto ideal y final. Entonces la filosofía se vuelve un expediente para salvaguardar "los valores espirituales del universo" mediante artificios de interpretación que transforman lo materia y mecánico en espíritu. Con ayuda de una dialéctica de lo que implica la posibilidad del conocimiento, se transfigura lo físico en algo espiritual, psíquico, como si la existencia psíquica estuviese segura de ser intrínsecamente más ideal que lo físico.

El producto neto del nuevo método científico fué el concebir la naturaleza como un objeto mecánico-matemático. Si la filosofía moderna, reflejando las tendencias de la nueva ciencia, abolió las causas finales en la naturaleza, fué porque el interés por los fines cualitativos y los objetos ya existentes de posesión y goce cerraban el camino a la investigación, el descubrimiento y la regulación, para terminar en estériles disputas dialécticas sobre definiciones y clasificaciones. Un espíritu ingenuo apenas puede negar que las cualidades sensibles, los colores, lo húmedo y lo seco, lo duro y lo blando, lo ligero y lo pesado, son verdaderos fines naturales. En ellos entran en función las potencialidades del cuerpo, mientras que la actividad del cuerpo así llevada a cabo hace a su vez que se realicen las potencialidades de la naturaleza exterior al cuerpo. No obstante, tuvo la teoría de que los objetos finales son los objetos propios del conocimiento fatales consecuencias para la ciencia al asimilar el conocimiento a la contemplación estética. Todos los fenómenos naturales habían de conocerse en términos de cualidades. Caliente y frío, húmedo y seco, arriba y abajo, ligero y pesado eran cosas con que y por medio de que

conocer. Eran formas esenciales, principios activos de la naturaleza. Pero Galileo y sus secuaces científicos y filosóficos (como Descartes y Hobbes) invirtieron el método, afirmando que estas formas sensibles son cosas que conocer, guantes arrojados a la investigación, problemas, no soluciones ni términos de soluciones. La afirmación era general, imponía la *busca* de los objetos del conocimiento. El material de fiar con que conocer se encontraba en un reino diferente del ser, en las relaciones espaciales, las posiciones, las masas matemáticamente definidas, y en el movimiento como un cambio de lugar dotado de dirección y velocidad. Las cualidades no siguieron siendo cosas con que hacer algo; fueron cosas ya hechas, efectos, que requerían que se los conociese enunciándolos y describiéndolos en términos de relaciones matemáticas y mecánicas. El único mundo que define, describe y explica era un mundo de masas en movimiento dispuestas en un sistema de coordenadas cartesianas.

Lo que ocurre cuando vivimos en la experiencia este cambio es la misma cosa que sucede en las artes útiles cuando se tratan los objetos naturales, por ejemplo los minerales en bruto, como materiales para obtener otra cosa. Lo característico de estos materiales deja de estar en sus cualidades directas, en aquello mismo que son y como se goza de ellos directamente. Su carácter es ahora representativo; un metal puro, hierro, cobre, etc., es su esencia, que puede extraerse como su "verdadera" naturaleza, su "realidad". Para llegar a esta realidad hay que quitar de en medio muchos componentes existentes. Bajo el punto de vista del *objeto*, el metal puro, son estas cosas que hay que eliminar "falsas", indiferentes o impedientes. Cortan el camino, y en la cosa existente sólo tienen importancia aquellas cualidades que señalan el objetivo ulterior y que brindan medios de alcanzarlo.

La ciencia moderna representa un generalizado reconocer y adoptar el punto de vista de las artes útiles, pues procede empleando una técnica operativa similar de manipulación y reducción. La ciencia física sería imposible sin los aparatos y procedimientos de separación y combinación de las artes industriales. En las artes útiles es la consecuencia el aumento de poder, la multiplicación de los fines poseídos y gozados y una ancha y variada flexibilidad y economía en los medios empleados para alcanzar los fines. Un metal puede emplearse para miles de usos, mientras que el mine-

ral en bruto sólo puede contemplarse por aquellas cualidades estéticas que le acaezca presentar o arrojarse en bloque contra una pieza de caza o un enemigo. El reducir las existencias naturales a la condición de medios no presenta, así, nada de intrínsecamente opuesto a los fines poseídos y estimados, antes bien, hacen de estos últimos algo más seguro y extendido.

¿Por qué, pues, se ha supuesto tan frecuentemente en la filosofía moderna que el progreso de la ciencia física ha creado un serio problema metafísico, a saber, el de la relación de un mundo mecánico como objeto del conocimiento con los fines, la conciliación de los mundos antitéticos de la descripción y la estimación? En la realidad empírica, el progreso de la ciencia mecanicista multiplicó y diversificó los fines, acrecentó las necesidades y las satisfacciones y multiplicó y diversificó los medios de obtener éstas. ¿Por qué el problema? Hay dos razones históricas, empíricas, que dar en respuesta. En primer lugar, la metafísica aristotélica de la potencia y el acto, de los objetos en que se consuman los procesos naturales, estaba intrincadamente enredada con una astronomía y una física que se había vuelto increíble. Estaba enredada también con doctrinas e instituciones políticas y económicas que iban rápidamente careciendo de toda relación con las necesidades sociales generales. El recurso más simple era el de tratar la tradición clásica como el Jonás de la ciencia y arrojarlo en bloque por la borda. El método era violento y precipitado, pero respondía a una necesidad. De un golpe aliviaba a las investigaciones científicas de ideas que refrenaban e incluso paralizaban el estudio de la naturaleza y que ponían a las nuevas prácticas los límites de gastadas sanciones.

Por sí sola, sin embargo, apenas habría esta causa dado origen a más que a un episodio histórico pasajero. La razón que hizo del abandono de toda teoría de fines naturales algo más que un gesto de impaciente apresuramiento reside en la persistencia de la teoría clásica del conocimiento. El pensamiento griego miraba la posesión, la contemplación como la esencia de la ciencia, y consideraba esta última como una posesión tan completa de la realidad que la asoció con el espíritu. Esta idea del conocimiento como una posesión directa del Ser se mantuvo mientras que cambiaba radicalmente el conocer como proceso efectivo. Incluso después de abrazar la ciencia un método de investigación y descubrimiento

experimental, se continuó definiéndola como una intelección, una aprehensión del ser real en cuanto tal, en comparación con la cual eran otros modos de la experiencia imperfectos, confusos y contraproducentes. De donde un serio problema. Si el objeto propio de la ciencia es un mundo mecánico-matemático (como han probado que es el caso las conquistas de la ciencia), y si el objeto de la ciencia define la verdadera y perfecta realidad (como aseguraba la persistencia de la tradición clásica), ¿cómo podrán incluirse los objetos del amor, la estimación —sensible o ideal— y el entusiasmo en la verdadera realidad?

Los esfuerzos para responder a esta pregunta constituyen una gran parte del contenido técnica del pensamiento metafísico moderno. Concedidas las premisas, su alcance abarca casi todo lo comprendido desde el problema de la libertad, los ideales y las ideas hasta la relación entre lo físico y lo espiritual. Con respecto a estos últimos hay el problema causal de su relación existencial, y hay el problema cognoscitivo de cómo puede un orden de la existencia referirse al otro en tal forma que lo conozca. No nos interesan aquí la voluminosa literatura ni los variados puntos de vista (controvertibles y controvertidos) que han surgido. Es pertinente, sin embargo, recordar la fuente de los problemas, y hacer constar la afirmación de que sin el dudoso supuesto admitido, no estamos obligados a buscar soluciones; los problemas dejan de ser otras tantas perplejidades tan pronto como se abandonan ciertas premisas. La premisa que nos interesa aquí es la de que la ciencia es una aprehensión de la realidad en su forma final y autosuficiente. Si el objeto propio del conocimiento tiene el carácter propio de la materia de las artes útiles, el problema en cuestión se evapora. Los objetos de la ciencia, como los objetos directos de las artes, son un orden de relaciones que sirven de herramientas para lograr tener directamente algo o que algo sea en la misma forma. Los bienes u objetos con cualidades que dan una satisfacción son la fruición natural del descubrimiento y el empleo de medios cuando queda determinada la conexión de los fines con un orden de sucesión. Las cosas empíricas directas son exactamente lo que siempre fueron: los finales de historias naturales. La física no erige un reino distinto y rival de existencia antitética; revela el estado o el orden de que depende el que se den cualidades directas y finales. Añade a la posesión casual de fines una

capacidad de regular el momento, el lugar y la forma de su aparición. En el fondo es una tautología la afirmación de que esta condición de las relaciones ordenadas es matemática, mecánica, esto es, la significación de todo lo que es tal, que la percepción y el uso de ello nos habilita para regular las consecuencias o alcanzar cualidades terminales, es un orden matemático, mecánico —o si se prefiere, lógico. Si no hubiésemos descubierto los que hemos encontrado, hubiéramos tenido que encontrar otros, si es que habían de tener lugar un plan y una ejecución deliberados.

Si la ciencia es perfecta aprehensión o contemplación del ser, y si la ciencia termina en un mundo mecánico-matemático, nos encontramos, en segundo lugar, con los problemas de la realidad y la apariencia en nuestras manos. En el pensamiento antiguo se planteó el problema en una forma simple. Había formas más altas y más bajas del conocimiento, pero todos los estratos del conocimiento seguían siendo igualmente realizaciones de cierto nivel del Ser, de suerte que la apariencia en oposición a la realidad sólo significaba un grado inferior del Ser que estaba realizado imperfecta o no plenamente. En la ciencia moderna, con su mundo natural homogéneo, carece de sentido este contraste entre Ser perfecto y deficiente. Es una cuestión de conocimiento o error, no de diferencias de aprehensión cognoscitiva en una correspondencia miembro a miembro con diferentes niveles del Ser. Dentro de la manera antigua de ver son la sensación y la opinión buenas formas del conocimiento en su lugar; *lo que* conocen, su lugar, es justamente un grado inferior del Ser. Para el espíritu moderno no son conocimiento de nada, a menos que se las ponga de acuerdo con los resultados de la ciencia. ¿Es la materia una apariencia del espíritu, que sería la verdadera realidad? ¿O es lo espiritual tan sólo una apariencia de la física, que sería la realidad final? ¿O son ambos apariencias de alguna realidad todavía más última?

Semejantes preguntas son tan necesarias como imposibles de responder, dada la premisa que define el conocimiento como aprehensión y contemplación directa. Se desvanecen si los objetos propios de la ciencia se reducen a la naturaleza en sus caracteres instrumentales. Todo objeto directo *se vuelve* entonces una apariencia para la investigación, en cuanto es algo que *debe* conocerse. El llamarlo "apariencia" denota una condición funcional, no una clase de existencia. Toda cualidad es en cuanto directa

una apariencia en dos sentidos. En primer lugar, aparece, es evidente, relevante, eminente, es *tenida*, para recurrir a un lenguaje ya usado. Una cosa aparece en el sentido en que aparece un objeto brillante en un cuarto oscuro, mientras que otras cosas permanecen oscuras, ocultas. La cuestión es una cuestión de límites físicos y fisiológicos de la visión y la audición, etc. Vemos las islas flotando, por decirlo así, sobre el mar y las llamamos islas por su aparente solución de continuidad con el medio que directamente las rodea. Pero son proyecciones de la misma tierra sobre la que andamos; los miembros intermedios no aparecen de ordinario; existen, pero no son tenidos. La diferencia entre lo aparente y lo no aparente es de un inmenso alcance práctico y teórico, al imponernos la necesidad de inferir, operación que no existiría si las cosas nos apareciesen en la plenitud de sus conexiones, en lugar de hacerlo con perfiles rigurosamente dibujados en virtud de los límites de la perceptibilidad. Pero la base de la diferencia es tan física como la que hay entre lo sólido, lo líquido y lo gaseoso. Los finales de los acontecimientos orgánicos, ver, oír, etc., son por el momento, o inmediatamente, finales de la historia de todos los acontecimientos naturales. El re-establecer una conexión de historias dentro de un curso más largo de acontecimientos y un estado de cosas más comprensivo, requiere ahondar, comprobar e ir por medio de algún artificio más allá de lo aparente. Ligar unas con otras las cosas tenidas directa y aparentemente por medio de lo que no es directamente aparente, creando así nuevas sucesiones históricas con nuevos inicios y nuevos finales, depende, a su vez, del sistema de los sistemas mecánico-matemáticos que forman los objetos propios de la ciencia como tal.

La base empírica de la distinción que suele hacerse entre lo aparente y lo no aparente reside, así, en la necesidad de inferir. Cuando tomamos lo absolutamente evidente como prueba, queda subordinada su condición a la de las cosas no percibidas. Por lo pronto es una manera de sentar algo más fundamental que lo evidente mismo con respecto al objeto de la investigación. Si concebimos el mundo de las cosas directamente aparentes como una serie de picos de montañas sumergidas excepto en sus picos o finales emergentes, y como un mundo de ascensiones cuya marcha, una vez iniciada, sólo sobresale de la superficie acá y allá o a saltos; y si fijamos la atención en el hecho de que toda capacidad

de regulación depende de la capacidad de unir estas apariencias dispersas en una historia sucesiva, y concedemos luego la atención debida al hecho de que la conexión en una historia seguida sólo puede lograrse por medio de un esquema de relaciones constantes (condición cumplida por los objetos mecánico-matemático-lógicos de la física), no tendremos dificultad alguna en ver por qué las cosas directas de que partimos se prestan a ser interpretadas como signos o apariencias de los objetos de la física, a la vez que también reconocemos que sólo con respecto a la función de establecer conexiones puede decirse que los objetos de la física son más "reales". Dentro de la situación total en que funcionan, son medios de entretejer principios y finales inconexos de otra forma en una historia seguida. "Realidad" subyacente y "apariencia" superficial tienen dentro de este orden de cosas una significación fijada por la función de investigar, no una significación metafísica intrínseca.

Tratar, por tanto, el objeto de la ciencia —que en resumen es el objeto de la física— como un objeto completo y autosuficiente, fin del conocimiento, es echarnos a cuestas un problema innecesario e insoluble. Nos remite por un lado a un reino de cosas directamente aparentes, el llamado orden de la percepción, que sólo se llama orden por cortesía, y por el otro lado a un reino de objetos reales inferidos y construídos lógicamente. Estos dos reinos son rivales uno de otro. Si el conocimiento es posesión o aprehensión, entonces hay dos clases incompatibles de conocimiento, el uno sensible y el otro racional. ¿Cuál es el artículo verdadero y cuál el falsificado? Si decimos que el conocimiento sensible es el verdadero, nos vemos obligados a admitir un fenomenalismo de una índole hasta cierto punto caótica, a menos que sigamos a Berkeley e invoquemos a la divinidad para dar cohesión a las cosas directas.

Si decimos que es el conocimiento racional el artículo verdadero, entonces resulta que la verdadera realidad es la realidad del materialismo, o del realismo lógico, o del idealismo objetivo, según la escuela y el temperamento. Seguir los hilos conductores de la experiencia es ver que el llamado mundo sensible es un mundo de principios y finales directos; no, en absoluto, una cuestión de departamentos del conocimiento, sino una sucesión de acontecimientos cualitativos, a la vez que en el llamado orden de los conceptos se reconoce el objeto propio de la ciencia, por constituir el esque-

ma de relaciones constantes por medio de las cuales se encadenan en una historia coherente unos cuantos acontecimientos diseminados y casuales. Estos acontecimientos que surgen directamente siguen siendo el principio y el fin del conocimiento, pero como su *ocurrir* es una cosa con el *tenerlos* en forma sensible, afectiva y estimativa, no son ellos mismos cosas conocidas. El hecho de que las cualidades y caracteres de estas apariencias directas resultan enormemente modificados cuando quedan enlazados entre sí por "objetos físicos" —esto es, enlazados por medio de los objetos mecánico-matemáticos de la física— es un hecho de la misma naturaleza que el de que el resorte de acero de un reloj es una modificación de un mineral de hierro en bruto. Los objetos de la física están ahí precisamente para producir esta transformación, esto es, para convertir finales causales en realizaciones y conclusiones de una serie ordenada, desplegando la significación entrañada en ella.

Prácticamente, toda discusión epistemológica depende de un salto súbito e inconfesado desde el universo del *tener* al universo del *discurrir*, y viceversa. En un principio, se da a las cosas de la experiencia ordinaria, sillas, mesas, piedras, palos, etc., el nombre de objetos físicos —que es evidentemente un nombre que implica una interpretación teórica cuando se le aplica así, llevando consigo una orden de detención metafísica completa. Luego, se definen los objetos físicos como los objetos de la física, que es, me parece, la única terminología exacta. Pero tales objetos son con toda evidencia cosas muy diversas de las plantas, lámparas, sillas, truenos y relámpagos, rocas, etc., primeramente llamados objetos físicos. Así, se pone en escena otra fantasmagoría de transformación. Las "cosas físicas" originales, los objetos de la experiencia ordinaria, al no ser los objetos de la física, no son físicos en absoluto, sino psíquicos. Y entonces sobreviene el gran acto de disolución, en que se muestra cómo los objetos de la física son ellos mismos dependientes de los objetos empíricos acabados de revestir del carácter de psíquicos y, por ende, psíquicos ellos mismos.

Siendo ahora todo psíquico y habiendo perdido este término su sentido original de contraste o diferencia, se exhibe una nueva y diversa serie de escenas de transformación. Se resuelven las cosas empíricas directas en puros datos sensoriales, a los que se

llama las verdaderas cosas físicas, mientras que se tratan los objetos de la ciencia física como las construcciones lógicas, reduciéndose todo lo demás que constituye la existencia psíquica a imágenes y sentimientos. No es necesario mencionar otras permutaciones y combinaciones familiares al estudioso de las teorías sobre la posibilidad del conocimiento. Los ejemplos mencionados son ilustraciones de la clase de cosas que pasan cuando se trata como un modo de conocimiento el tener directamente objetos, trátese de un tener sensible, afectivo o estimativo.

Si los objetos que son coloreados, sonoros, táctiles, gustativos, amados, odiados, gozados, admirados, que son atractivos y repulsivos, excitantes, indiferentes y depresivos, son en toda la variedad infinitamente numerosa de sus modalidades principios y finales de "cosas" naturales complejas, y si los objetos físicos (definidos como objetos de la ciencia física) están constituídos por un orden mecánico-matemático, en tal caso los objetos físicos, en lugar de meternos en el conflicto de tener que escoger entre opuestos aspirantes a la realidad, tienen justamente los caracteres que deben tener para servir realmente de medios de asegurar o evitar los objetos directos. Pueden indicarse cuatro de estos caracteres. Primeramente, las cosas directas van y vienen; los acontecimientos bajo la forma del directo ver, oír, tocar, gustar, gozar y demás de la misma índole cambian rápidamente: el contenido de cada uno tiene el carácter de una cierta singularidad que no se repite. Los órdenes espacio-temporales susceptibles de formulación matemática son, por el contrario, constantes. Se presentan como estables o reiterativos en el más alto grado, hasta el máximo. "Cosas" cualitativas como un rojo y un azul, aunque desiguales en sí mismas, quedan sujetas a una comparación en términos de objetos de la física; sobre la base de la conexión con órdenes de sucesión se torna un espectro o escala cualitativa en un esquema de las variaciones numerables de una unidad común.

De este rasgo se sigue el segundo carácter de los objetos de la ciencia. La posibilidad de regular la producción de un acontecimiento cualquiera depende de la posibilidad de hacer sustituciones. Mediante estas últimas se usa una cosa que está a nuestro alcance en lugar de otra que no se tiene directamente o que está fuera de nuestro dominio. La técnica de las ecuaciones y de otras funciones que caracteriza la ciencia moderna es, tomada en gene-

ral, un método de puras sustituciones. Es un sistema de intercambio y de transformación recíproca llevado hasta el límite.[2] El resultado cognoscitivo es el mundo natural homogéneo de la ciencia moderna, en contraste con el mundo cualitativamente heterogéneo de la ciencia antigua, el cual está hecho de cosas que difieren por sus géneros intrínsecos y por cualidades de movimiento, como arriba y abajo, lateral y circular, y cuya heterogeneidad depende de períodos de tiempo, como antes y después. Estas cosas se vuelven susceptibles de transformaciones en virtud de sustituciones mutuas.

En tercer lugar, los objetos del conocimiento considerados como medios explican la importancia que se concede a los elementos o a las unidades numéricamente discretas. El dominio de los principios y los fines que se sirven de medios sólo es posible cuando se trata lo individual, lo único, como algo compuesto de partes, algo hecho por sucesivas diferenciaciones e integraciones.[3] En su entereza propia una cosa directa existe exactamente como existe; se detiene o pasa; se la goza o se la padece. Esto es todo lo que se puede decir. Pero cuando se la trata como el producto de la compleja convergencia o coincidencia de un gran número de variables elementales independientes, puntos, momentos, unidades numéricas, partículas de masa y energía o más elementalmente tiempos-espacio (que a pesar de su independencia son susceptibles de una correspondencia biunívoca), cambia la situación. Los simples o elementos son, en efecto, los últimos pivotes sobre los cuales gira la regulación de las condiciones; últimos, es decir, hasta donde lo permiten los aparatos presentes.

El interés por las unidades elementales es tan notorio en lógica, biología y psicología como en física y química. A veces parece

[2] La moderna concepción matemática del infinito como correspondencia entre una parte y el todo resulta representar esta función en su forma generalizada.

[3] Leibniz, cuya monadología es la primera manifestación filosófica de esta idea y el prototipo del realismo analítico o teoría de las relaciones externas, sostuvo la existencia de las mónadas fundándose en que todo compuesto implica elementos. Sin duda, pero no advirtió que metafísicamente se comete una petición de principio tan pronto como se considera una "cosa", no importa lo trabajado de su estructura, como *siendo* compuesta. *Ser* un compuesto es una cosa; ser susceptible de reducción a un compuesto mediante ciertas medidas es otra cosa.

haber dado por resultado el tomar simples entidades dialécticas por verdaderas unidades elementales, pero no es ello lógicamente necesario. Semejante resultado sólo significa que no se encontraron las verdaderas unidades. Objeción seria es la que hace frente cuando se olvida el carácter instrumental de los elementos, tratándolos como independientes, como últimos; cuando se los trata como finalidades metafísicas surgen problemas epistemológicos insolubles. Sea lo que sea lo que se designe como elementos, algo lógico, matemático, físico o psíquico, depende específicamente de la existencia de objetos totales, directos y cualitativos. La busca de elementos parte de semejantes objetos empíricos ya poseídos. Los datos sensoriales, lo mismo si se les llama psíquicos que físicos, no son, pues, puntos de partida; son productos del análisis. El negar la realidad primaria de los objetos empíricos directos desemboca lógicamente en la abolición de la realidad de los elementos, pues los datos sensoriales o los *sensa* y *sensibilia* son los residuos de un análisis de estas cosas primarias. Es más, cada paso del análisis se apoya en una continua referencia a estos objetos empíricos. Piérdaseles de vista mentalmente por un instante y se habrá perdido todo hilo conductor para seguir buscando los elementos. A menos de conocer las cosas microscópicas, resultan sin sentido las células, los electrones y los elementos lógicos. Estos últimos sólo tienen sentido como elementos *de* algo. Puesto que, por ejemplo, solamente las proposiciones entrañan conclusiones, una proposición no puede ser una simple reunión de términos: como los términos no entrañan conclusiones, una proposición así formada no tendría significación alguna. Los términos han de tener una proposición, dependen de cierta unidad anterior. Por manera semejante carecería de toda eficacia un elemento físico que fuese una pura unidad; ni podría obrar él, ni se podría obrar sobre él.

Vamos a citar a un escritor de psiquiatría que habla de su propio campo, tratando un tema especial en razón de su interés propio. Refiriéndose a cierta etapa del desarrollo de la teoría de las perturbaciones mentales, decía el Dr. Adolfo Meyer que "había una busca de elementos del espíritu y su correlación directa con los últimos descubrimientos acerca de la estructura del cerebro. La teoría de los centros y la teoría de las células y las neuronas parecían los puntos de vista forzosos. Hoy día nos da miedo se-

mejante materialismo unilateral, no suficientemente funcional... Hay siempre un lugar para los elementos, pero hay ciertamente asimismo un lugar para los grandes e importantes hechos de la vida humana tal como la vivimos... El psicopatólogo tuvo que aprender a hacer algo más que el llamado 'elementalista', que retrocede constantemente hacia los elementos y las mínimas unidades, poniéndose en aptitud de evitar la responsabilidad de hacer un intento de resolver los problemas concretos de mayor complejidad. El psiquiatra debe estudiar los individuos y los grupos como todos, como unidades complejas, como el 'usted' o el 'él' o la 'ella' o los 'ellos' con quienes tenemos que trabajar. Reconocemos que a través de la naturaleza entera nos enfrentamos al principio general de la formación de unidades y al hecho de que las nuevas unidades no necesitan ser una simple suma de las partes componentes, sino que pueden ser una entidad realmente nueva o no íntegramente predecible partiendo de las partes componentes y sólo conocida mediante la experiencia real del producto específico".[4]

Por último, la naturaleza instrumental de los objetos del conocimiento explica la posición central de las leyes, de las relaciones. Éstas son sendas formulaciones de las regularidades de que dependen la regulación intelectual y demás regulaciones de las cosas en cuanto presencias directas. La variabilidad de los elementos dentro de la ciencia matemática es especiosa; los elementos varían independientemente unos de otros, pero no independientemente de toda *relación* a otros, siendo la relación o la ley lo constante en las variaciones. Es una tautología el decir que la matemática es el método de designar los elementos como términos en relaciones constantes y de someterlos a ecuaciones y otras funciones de transformación y sustitución. Un elemento está adecuadamente representado por una variable matemática, pues como toda variable cae dentro de alguna ecuación, se la trata como una función constante de otras variables. El paso de la variabilidad a la constancia se repite tantas veces como es menester. Sólo *pro forma* es, pues, la variable una variable. No es variable en el sentido en que son variables las existencias individualizadas y únicas.

[4] Adoph Meyer, A *Psychiatric Milestone*, p. 32, P. 38.

La consecuencia inevitable es la sumisión de los modos individuales o únicos de variación a relaciones externas, a leyes de uniformidad, es decir, la eliminación de la individualidad. Si se tiene en cuenta la naturaleza instrumental de la relación entre elementos, esta abolición de la individualidad se limita a significar una omisión temporal —una ojeada abstracta— a fin de llegar a condiciones en que se presenten individualidades. Cuando se convierten los objetos del conocimiento en cosas reales de suyo, se vuelven anómalos o irreales los individuos, que para la ciencia no están individualizados, sino que son ejemplos, casos, especímenes o una relación genérica o ley.

La dificultad con que tropiezan en este caso las ciencias morales es evidente. Estas ciencias sólo pueden "salvarse" admitiendo otro género de Ser distinto de aquel con que se ocupan las ciencias naturales. La historia y la antropología se encuentran sometidas en un conflicto semejante. La primera tiene por tema no sólo personas individuales, sino situaciones y acontecimientos que no se repiten. Es necio todo intento de escapar al dilema recurriendo a las leyes uniformes y unilineales de sucesión o "evolución"; contradice las premisas adoptadas y no lo apoyan los hechos. Los antropólogos contemporáneos han hecho patente la naturaleza histórica de los fenómenos de que tratan. Las culturas son en muchos respectos individuales o únicas y sus manifestaciones se "explican" por las correlaciones de unas con otras y por préstamos debidos a contactos casuales. La principal ley, si es que no la única, de sus cambios es la de la transmisión desde otras culturas individualizadas.

No es maravilla que el *historicismo* se haya vuelto el problema que preocupa a toda una escuela de pensadores, muchos de los cuales sostienen ahora que la única actitud que cabe tomar frente a las situaciones y los caracteres históricos es una actitud no-intelectual, al ser una estimación estética o una restauración artística obra de la simpatía. La teoría que identifica el conocimiento con la contemplación o aprehensión de objetos autosuficientes se mete por un callejón sin salida cuando pasa a ocuparse con la ciencia histórica en contraste con la física. Windelband saca justamente la conclusión de que el Ser y el conocimiento imponen un "antinomismo": ciertos problemas nos fuerzan inevita-

blemente a plantearlos, pero todos los esfuerzos por resolverlos son desesperados.[5]

Empíricamente, los objetos individualizados, las "cosas" únicas, existen. Pero son evanescentes, inestables. Tiemblan sobre los bordes del abismo de la desaparición tan pronto como aparecen. Las artes útiles prueban que, dentro de ciertos límites, el no fijarse en lo que tienen de único y el prestar la atención a lo común, reiterativo, indiferente al tiempo, trae consigo y hace durar la producción de algunas de estas cosas únicas. Las leyes intemporales, *tomadas por sí solas,* expresan, como todos los universales, una intención dialéctica, no existencia alguna de hecho. Pero lo que implican en último término es una aplicación; son métodos, y cuando se aplican como métodos regulan el flujo inestable de situaciones únicas. Los objetos de la ciencia natural no son rivales metafísicos de los acontecimientos históricos; son medios de dirigir estos últimos. Los acontecimientos cambian; un individuo da lugar a otro. Pero las cosas de carácter individual tienen ciertas cualidades generales, comunes, estables. Están fuera del tiempo en el sentido de que una particular cualidad temporal es indiferente para ellas. Si alguien se siente aliviado llamándolas eternas, dejemos que se las llame eternas. Pero no consintamos que se conciba el "eternas" como una clase de Ser o existencia perdurable o absoluta. El término se limita a denotar lo que denota: la indiferencia a la existencia en su calidad de temporal. Estas cualidades no-temporales, matemáticas o lógicas son susceptibles de abstracción y de conversión en relaciones, en un *orden* temporal, numérico y espacial.[6] En cuanto tales, son dialécticas,

[5] "Queda por resolver el problema de por qué la realidad intemporal necesita realizarse en el curso temporal del acontecer o por qué tolera de suyo un acontecer en el curso del tiempo del que hay algo que difiere por su propia naturaleza. No comprendemos por qué lo que es ha de devenir sin embargo también; y menos aún por qué deviene algo diferente de aquello que es en sí mismo sin tiempo". *Introduction to Philosophy,* traducción inglesa, p. 299.

[6] Véase una discusión convincente en el ensayo de Brown, "Intelligence and Mathematics", en el volumen *Creative Intelligence,* especialmente la sección titulada "Things, Relations, and Quantities". "En lugar de reducir las cualidades a las relaciones, me parece una manera de ver mucho más inteligible el concebir las relaciones como modos abstractos de tomar las cualidades en general, como cualidades concebidas en su función de salvar un

no-existenciales. Pero también en cuanto tales son herramientas, instrumentalidades aplicables a los acontecimientos históricos para ayudar a regular su curso.

Toda esta discusión no tiene más que un interés. Trata de mostrar que los problemas que constituyen la epistemología moderna con sus doctrinas rivales, materialista, espiritualista, dualista, y sus teorías rivales, realista, idealista y de la representación, y sus doctrinas rivales de la relación entre el espíritu y la materia, ocasionalismo, armonía preestablecida, paralelismo, pampsiquismo, etc., tienen un mismo origen en el dogma que niega la cualidad de temporal a la realidad en cuanto tal. Semejante teoría está obligada a mirar las cosas que son explicativas causalmente como superiores a los resultados y los desenlaces, pues no se puede disfrazar la dependencia temporal de los últimos, mientras que resulta plausible convertir las "causas" en seres independientes, o en leyes, o en otras formas no-temporales. Como se ha señalado, este negar el cambio al verdadero Ser tuvo su fuente en una inclinación favorable a los objetos del goce contemplativo juntamente con una teoría según la cual semejantes objetos son los objetos adecuados de la ciencia.

La inclinación es espontánea y legítima. La teoría del conocimiento y de la realidad que la acompaña es un extravío. Lo único legítimamente implicado en la preferencia por los objetos dignos de estimación es la necesidad del arte o del dominio sobre el orden de sucesión de que dependen, necesidad que implica a su vez el que este orden, que hay que descubrir por medio de la investigación y confirmar por medio de la acción experimental, es el objeto propio del conocimiento. Pero reconocerlo así habría sido conceder la dependencia de las funciones contemplativas de la clase ociosa respecto de los instrumentos y la técnica de los artesanos —entre los cuales se incluían todos los artistas. Y como en los viejos tiempos era la práctica de las artes en alto grado rutina

abismo o de procurar una transición entre dos trozos de la realidad tomados anteriormente como cosas separadas" (p. 159). Así, los términos (elementos) y las relaciones son a la vez (p. 160) sustitutivos abstractos de realidades cualitativamente heterogéneas de tal índole que "simbolizan su naturaleza *efectiva* en un respecto particular". La palabra "efectiva" indica la conformidad del texto con este punto de vista, por el cual me reconozco grandemente deudor del Dr. Brown.

fijada por la costumbre y modelos establecidos, reconocerlo así habría traído consigo la necesidad de transformar las artes mismas, si es que el darse fines había de ser una efectiva realización, un logro, y no un accidente contingente. Lo que hizo al cabo la transformación posible fué la introducción del pensamiento inventivo en las artes y la emancipación civil de la clase industrial.

Cuando se adoptaron en la investigación los aparatos de una tecnología que se había vuelto más deliberada, usándose las lentes, el péndulo, la aguja imantada, la palanca, como instrumentos del conocimiento y tratándose sus funciones como modelos que debían seguirse al interpretar los fenómenos físicos, dejó de identificarse la ciencia con la contemplación estimativa de objetos nobles e ideales, quedando libre de la sujeción a las perfecciones estéticas y volviéndose un negocio de tiempo y de historia inteligentemente administrado. Los fines ya no siguieron, como consecuencia, determinados por el accidente físico y las tradiciones sociales. Todo aquello, fuese lo que fuese, para lo que podían encontrarse medios, era un fin que evitar o que lograr. Fué el emanciparse de un esquema fijo de fines lo que hizo posible la ciencia moderna. En los grandes asuntos precede la práctica a la posibilidad de observar y formular; es necesario que se acumulen los resultados de la práctica antes de que tenga el espíritu algo que observar. No hay mucha razón, por tanto, para admirarse de que largo tiempo después de haberse vuelto los objetos de la ciencia instrumentalidades en lugar de cosas con sus propios derechos, persistiera la vieja teoría y gastara la filosofía buena parte de sus fuerzas en el empeño de conciliar la teoría tradicional del conocimiento como posesión directa con los términos y las conclusiones del nuevo método de la práctica.

Es característico de la inevitable prevención en favor de la filosofía, junto con el sesgo subjetivo del pensamiento moderno, el que muchos críticos entienden que una teoría "instrumental" del conocimiento significa que el valor del conocimiento es instrumental para el conocedor. Es éste un punto que puede ser así en casos particulares, pero en otros muchos casos es ciertamente el perseguir la ciencia un deporte practicado, como los demás deportes, para la propia satisfacción. Mas el "instrumentalismo" no es una teoría de la actitud y la satisfacción personal en el conoci-

miento, sino de los objetos propios de la ciencia, donde el "propios" se define en términos de física.

La distinción entre instrumentos (o cosas en sus relaciones objetivas) y productos logrados mediante el uso de instrumentos explica la distinción entre objetos conocidos, por un lado, y objetos de estimación y de dilección, por otro. Pero la distinción se refiere primariamente a los objetos mismos; sólo secundariamente se aplica a las actitudes, disposiciones y motivaciones. Antes de la introducción de la maquinaria para la producción en masa y la venta de artículos para obtener un beneficio, eran los propios utensilios usualmente obras de arte que causaban una satisfacción estética. Pero este hecho no los define *como* utensilios, no les imprime la propiedad característica de éstos. De igual manera es con frecuencia el perseguir el conocimiento un acontecimiento directamente delicioso; los productos obtenidos mediante él poseen cualidades estéticas de proporción, orden y simetría. Pero estas cualidades no acotan o definen los *objetos* característicos y peculiares de la ciencia. El carácter del objeto es igual al de un instrumento, digamos una palanca; es un orden de determinación de cambios sucesivos que terminan en una consecuencia prevista.

Hemos llegado a la cuestión del método. En la ciencia antigua era la esencia de la ciencia la demostración; la sangre que da vida a la ciencia moderna es el descubrimiento. En la primera, la investigación reflexiva existía en virtud del deseo de alcanzar un objeto estable; en la última, el conocimiento sistematizado existe en la práctica para el fin de estimular, dirigir y comprobar ulteriores investigaciones. En la ciencia antigua, el "aprender" pertenecía al reino inferior del ser, al reino del devenir, del cambio; era algo transitorio y cesaba con la realización de objetos finales y fijos. Se lo concebía por analogía con el maestro y el discípulo; el primero estaba ya en posesión de la verdad y el aprendiz se limitaba a apropiarse lo que había ya en el almacén del maestro. En la ciencia moderna, aprender es descubrir lo no conocido antes de nadie. Es un asunto en que la naturaleza es el maestro y en que el maestro sólo llega al conocimiento y la verdad a través del aprendizaje del estudioso que investiga.

Características diferencias en la lógica acompañan, así, al paso del "conocimiento" cuyo objeto son las "cosas" finales al conocimiento que trata con objetos instrumentales. Allí donde se entiende

que los objetos del conocimiento son finales, perfectos, completos, logros metafísicos de la naturaleza, el método apropiado consiste en la definición y la clasificación; el aprender concluye con la demostración de la necesidad racional de las definiciones y clasificaciones. La demostración es una exhibición de la naturaleza perdurable, universal, final y fija de los objetos. La investigación no denotaba sino la acumulación de un material con que llenar los huecos de una jerarquía de especies previamente establecida. El descubrimiento se limitaba a ser la percepción de que cierto material particular hasta entonces no clasificado por el que aprendía caía bajo una forma universal ya conocida. Lo universal es ya conocido a causa de estar dado a la percepción; el aprender se limita a poner estas dos formas dadas en relación, de suerte que lo "descubierto" es la subsunción de lo particular bajo lo universal respectivo.

Independientemente de sus teorías, o a pesar de ellas, estaban los griegos poseídos de una viva curiosidad y su práctica era mejor que su lógica. En el período cristiano medieval se tomó la lógica literalmente. La revelación, las Escrituras, los Padres de la Iglesia y otras fuentes auténticas aumentaron el número de las verdades universales dadas y también de los hechos y acontecimientos particulares dados. El maestro de los maestros era Dios, que no enseñaba a través de la oscura instrumentalidad del pensamiento racional exclusivamente, sino directamente a través de sus representantes oficiales. La forma de aprehensión de la verdad siguió siendo el silogismo demostrativo; el repertorio de las verdades universales se enriqueció mediante el don gratuito de la revelación, y los recursos de la premisa menor se ensancharon mediante los hechos históricos sentados por la autoridad sacerdotal. La verdad pertenecía a la razón y a la fe, y la parte del espíritu humano se redujo a humillarse a escuchar, aceptar y obedecer.

El esquema era lógicamente completo; aplicaba dentro de nuevas circunstancias la vieja idea de que el supremo fin y bien del hombre es el conocimiento del verdadero Ser y de que semejante conocimiento efectúa en el grado en que se lo posee una asimilación del espíritu a la realidad conocida. A las viejas premisas teóricas agregaba aquellas instituciones y prácticas que se requerían prácticamente para darles eficacia, de suerte que la más hu-

milde de las criaturas humanas pudiera por lo menos emprender el camino de aquel conocimiento la posesión del cual es la salvación y la bienaventuranza. En comparación son las más de las teorías modernas una mescolanza incoherente. Dialécticamente es el modernista una fácil presa para el tradicionalista; portea aquél tantas ideas del último en su equipo intelectual que fácilmente queda refutado. Es su práctica, no su teoría, lo que le da la delantera. La lógica que profesa sigue siendo en gran medida la de las verdades previas, la demostración y la certeza; su práctica consiste en dudar, forjar hipótesis y hacer experimentos. Cuando abandona previas verdades de razón sólo suele ser para aceptar previas verdades de sensación. Así concibe John Stuart Mill una lógica inductiva en que ciertos cánones deben guardar exactamente la misma relación con la investigación de hechos que guardaban las reglas del silogismo con la clásica prueba "deductiva" o dialéctica. Stuart Mill reconoce que la ciencia es una cuestión de inferencias, pero está tan seguro como lo estaba Aristóteles de que la inferencia descansa en ciertas verdades poseídas directamente, difiriendo del último tan sólo en punto al órgano a través del cual llegan a nuestra posesión.

Pero en la práctica de la ciencia es el conocimiento una cuestión de *hacer* seguro, no de apresar cosas previamente dadas como seguras. Lo ya conocido, lo recibido como verdad, es de inmensa importancia; sin ello no podría dar la investigación un paso. Pero se lo mantiene sujeto al uso y está a merced de los descubrimientos hechos posibles por ello mismo. Tiene que ajustarse a estos últimos y no a la inversa. Cuando se definen las cosas como instrumentos, su valor y validez reside en lo que sale de ellas; las consecuencias y no los antecedentes son lo que da significación y verdad. Las verdades ya poseídas pueden tener una certeza práctica o moral, pero lógicamente nunca pierden cierta calidad de hipotéticas. Son verdad *si:* si otras ciertas cosas se presentan eventualmente; y cuando ocurren estas últimas cosas, sugieren a su vez ulteriores posibilidades, repitiéndose la operación de dudar-investigar-descubrir. Aunque la ciencia se ocupa en la práctica con lo contingente y su método consiste en hacer hipótesis que se comprueban en el efectivo cambio experimental de las condiciones físicas, persiste el tradicional formular su índole en términos de objetos necesarios y fijos. De aquí toda clase de incon-

gruencias. Cuanto más obstinado es el aferrarse a la formulación tradicional, tanto más graves son estas incoherencias.

Leonardo anunció virtualmente el nacimiento del método de la ciencia moderna cuando dijo que el verdadero conocimiento empieza por la opinión. Esta frase entraña una revolución; no podía haber afirmación más chocante para la lógica tradicional. No es que la opinión en cuanto tal sea algo más que una opinión o una sospecha no confirmada ni garantizada, pero sí que pueden usarse tales sospechas, que cuando se emplean como hipótesis provocan la experimentación, volviéndose precursoras de la verdad y rescatando al espíritu de su cautiverio bajo las creencias previas. En la concepción clásica se refería la opinión a lo que era intrínsecamente contingente y variable en punto a su posibilidad y probabilidad, en contraste con el conocimiento, que se refería a lo intrínsecamente necesario y perdurable. Era, por lo tanto, tan última e indiscutible *en su esfera propia* como la ciencia en su terreno. Pero la opinión como algo que se aventura, como un "me parece probable", es una ocasión de nuevas observaciones, una instigación a hacer investigaciones, un órgano indispensable del descubrimiento deliberado. Tomada de esta manera era la opinión la fuente de nuevas historias, el comienzo de operaciones que acababan en nuevas conclusiones. Su valor no residía ni en ella misma, ni en un reino peculiar de objetos a que se aplicara, sino en la dirección que ejercía sobre las investigaciones que ponía en marcha. Era un punto de partida, y como todo comienzo de toda historia, resultaba alterada y desplazada en la historia de que era el inicio.

A veces se trata el descubrimiento como una prueba de lo contrario de aquello que muestra realmente. Se ve en él una prueba de que el objeto del conocimiento está ya ahí con un ser que ha echado toda su pluma y de que nosotros nos cruzamos con él; lo descubrimos como los cazadores de tesoros encuentran un cofre de oro enterrado. Naturalmente, se admite que hay una existencia anterior a la busca y el descubrimiento, pero se niega que en cuanto tal, en cuanto distinta de la conclusión del proceso histórico de la investigación en su conexión con otras historias, sea ya el objeto del conocimiento. Se dice que los noruegos descubrieron América. Pero ¿en qué sentido? Arribaron a sus playas tras un viaje borrascoso; hubo descubrimiento en el sentido de

dar con una tierra no hollada hasta entonces por los europeos. Pero a menos de usar el objeto recién encontrado y visto para modificar viejas creencias, para cambiar el sentido del viejo mapa de la tierra, no hubo descubrimiento en el pleno sentido intelectual del término, como tampoco el simple tropezar con una silla en la oscuridad es un descubrimiento hasta usarlo como base de una inferencia que conecta el tropezón con un cuerpo de significaciones. El descubrimiento de América implicaba la inserción de la tierra recién tocada en un mapa del globo. Esta inserción no era, además, simplemente adicional, sino transformadora de un cuadro anterior de la superficie del mundo, de la disposición de esta superficie. Cabe replicar que no fué el mundo lo cambiado, sino sólo el mapa. A lo que hay la obvia contrarréplica de que, después de todo, el mapa es una parte del mundo, no algo fuera de él, y que su significación y alcances son tan importantes, que un cambio en el mapa envuelve otros y más importantes cambios objetivos.

No fueron simples estados de conciencia o ideas dentro de las cabezas de los hombres lo que se alteró al descubrirse realmente América; la modificación fué una modificación de la significación pública del mundo en que obran públicamente los hombres. Amputar del mundo esta significación es dejarnos en una situación en que es indiferente qué cambio tenga lugar en el mundo; una onda más o menos en un estanque no tiene importancia. El cambiar la significación del mundo causó un cambio existencial. El mapa del mundo es algo más que un trozo de tela colgado de una pared. Un nuevo mundo no aparece sin profundas transformaciones en el viejo; la América descubierta fué un factor que entró en interacción con Europa y Asia, produciendo consecuencias anteriormente imposibles. Un objeto potencial de ulteriores exploraciones y descubrimientos existió desde entonces en la propia Europa; una fuente de oro; una oportunidad para tentar aventuras; una salida para poblaciones amontonadas y abatidas, una morada para los desterrados y los descalificados, una llamada a la energía y la invención, en suma, un agente de nuevos acontecimientos y goces, en casa lo mismo que afuera. En algún grado crea todo verdadero descubrimiento una transformación semejante así de las significaciones como de las existencias de la naturaleza.

Las modernas teorías idealistas del conocimiento han desplegado cierta comprensión del método y el objetivo de la ciencia. Se han percatado del hecho de que el objeto del conocimiento implica que el objeto propio de la ciencia es lo encontrado más bien que lo dado. Reconociendo la parte que juega la inteligencia en este encontrar, han articulado una teoría de la decisiva intervención del espíritu en la determinación de los objetos reales. Pero el idealismo, al mismo tiempo que ha tenido una vislumbre de la función constructivamente instrumental de la inteligencia en su identificar exclusivamente el objeto del conocimiento con la realidad, o en hacer una ecuación de la verdad y el Ser, se vió forzado a tomar la obra del pensamiento en globo y absolutamente, en lugar de en detalle y relativamente. Esto es, tomó la re-constitución por constitución, la re-construcción por construcción. Admitiendo la premisa de la equivalencia de la realidad con el objeto alcanzado del conocimiento, no le quedaba al idealismo camino alguno por donde llegar a advertir que el pensamiento es un intermediario entre ciertos objetos empíricos y otros objetos de la misma índole. El resultado fué convertir una función de transformación en un acto de creación original y final. Una conversión de objetos realmente directos en objetos *mejores*, más seguros y significativos, se trató como si fuese un movimiento que procediera desde el Ser simplemente aparente y fenoménico hasta lo verdaderamente Real. En suma, el idealismo es reo de no haber advertido que el pensamiento y el conocimiento son historias.

Llamar directa la acción del pensamiento en el constituir objetos es lo mismo que decir que es milagrosa. Pues no es el pensamiento tal y como lo define el idealismo lo que ejerce la función reconstructiva. Sólo la acción, la interacción, puede cambiar o rehacer objetos. Sigue valiendo la analogía del hábil artista. Su inteligencia es un factor en la formación de nuevos objetos que señalan un logro. Pero esto es así porque la inteligencia está encarnada en una acción franca que usa de las cosas como medios de afectar a otras cosas. "Pensamiento", razón, inteligencia, cualquier palabra que escojamos, es existencialmente un adjetivo (o mejor un adverbio), no un sustantivo. Es una disposición a la actividad, una cualidad de esa conducta que prevé las consecuencias de los acontecimientos existentes y que usa de lo previsto como de un plan y un método de administrar negocios.

Esta teoría, que es en su tenor literal una teoría sobre el pensamiento como condición de la ciencia, es en realidad una teoría sobre la naturaleza. Implica el atribuir a la naturaleza tres características que la definen. En primer lugar, se admite que algunos acontecimientos naturales son finales lo mismo si se gozan que si son enojosos; son acontecimientos que ocurren prescindiendo de la elección reflexiva y el arte, sólo casualmente, sin que se tenga dominio sobre ellos. En segundo lugar, la teoría admite que los acontecimientos, al ser acontecimientos y no sustancias rígidas y macizas, están siempre en marcha y son por ende inacabados, incompletos, indeterminados. Como consecuencia, poseen una posibilidad de ser pilotados y gobernados de tal suerte que los fines puedan resultar logros y no simplemente términos, conclusiones y no simplemente cierres. La suspensión, la duda, las hipótesis, el experimento con sus alternativas son exponentes de este aspecto de la naturaleza. En tercer lugar, la regulación de procesos en marcha e incompletos, en busca de consecuencias escogidas, presupone que hay implicados órdenes de sucesión y coexistencia; estos órdenes o relaciones son, cuando se los reconoce, medios intelectuales que nos capacitan para usar de los acontecimientos como de medios concretos para dirigir el curso de las "cosas" hacia conclusiones previstas. La creencia de que estos órdenes de relación, que son el objeto peculiar de la ciencia, son por lo mismo los únicos objetos últimamente "reales", es la fuente de esa afirmación de un universo simétricamente provisto de su doble cola y completado, hecho a la vez por el materialismo y el idealismo tradicionales. La creencia se debe a no advertir el hecho de que semejantes relaciones son siempre relaciones de "cosas" en marcha caracterizadas por comienzos y finales que las acotan dentro de lo individual e inestable. Pero este factor no advertido es empíricamente tan general y notorio, que no se puede menos de reconocerlo en alguna forma; habitualmente se lo reconoce tomando las cosas de soslayo —y produciendo confusión en la reflexión subsecuente—, a saber, atribuyendo todas las cualidades incompatibles con la naturaleza así definida al espíritu "finito", a fin de explicar la ignorancia, la duda, el error y la necesidad de inferir e indagar.

Si la naturaleza fuese tan acabada como la han definido estas escuelas, no habría en ella lugar ni ocasión para semejante espí-

ritu; ella y los rasgos que se dice que posee son literalmente sobrenaturales o por lo menos extranaturales.

Un realista puede negar esta hipótesis particular de que existencialmente designe la palabra espíritu un método instrumental de dirigir los cambios naturales. Pero no puede hacerlo en virtud de su realismo; la cuestión de que se trata es la de qué es lo real. Si la existencia natural está cualitativamente individualizada o es verdaderamente plural, tanto como reiterativa, y si las cosas tienen la cualidad de temporales y a la vez son recurrentes o uniformes, entonces, cuanto más realista sea el conocimiento, tanto más plenamente reflejará y ejemplificará estos rasgos. La ciencia se apodera de cuanto es tan uniforme que hace los cambios de la naturaleza rítmicos y por ende predecibles. Pero las contingencias de la naturaleza hacen necesario y posible el descubrimiento de estas uniformidades con vistas a la predicción. Sin las uniformidades sería imposible la ciencia. Pero si sólo existieran ellas, serían imposibles y carecerían de sentido el pensamiento y el conocimiento. Lo incompleto e inseguro hace comprensible y aplicable el que se reconozcan órdenes y relaciones regulares. Estas relaciones son de suyo hipotéticas, y aisladas de toda aplicación son asunto de la matemática (en un sentido no existencial). Por ende, los objetos *últimos* de la ciencia son procesos de cambio *dirigidos*.

A veces se restringe el uso de la palabra "verdad" a designar una propiedad lógica de las proposiciones; pero si extendemos su alcance hasta designar el carácter de una referencia existencial, éste es el sentido de la verdad: procesos de cambio dirigidos de tal suerte que consumen algo intentado. Las instrumentalidades son realmente tales tan sólo en cuanto operan, y cuando operan está un fin en vista en proceso de realización. El medio es plenamente un medio tan sólo *en* su fin. Los objetos instrumentales de la ciencia sólo son por completo ellos mismos cuando dirigen los cambios de la naturaleza hacia un objeto con el que se logra algo. Así se puede decir en forma inteligible, y no como simple tautología, que el fin de la ciencia es el conocimiento, sobreentendiendo que el conocimiento es más que la ciencia, al ser su fruto.

Conocimiento es una palabra que tiene varias acepciones. Etimológicamente, "ciencia" puede significar un caso probado y auténtico de conocimiento. Pero conocimiento tiene también una acepción más liberal y más humana. Significa los acontecimientos

entendidos, los acontecimientos penetrados tan analíticamente por el pensamiento, que el espíritu está literalmente en su casa en ellos. Significa comprensión, o incluso acuerdo razonable. Lo que se llama a veces ciencia "aplicada" puede ser más de veras ciencia que lo que se llama convencionalmente ciencia pura. Pues se ocupa directamente, no con instrumentalidades puras y simples, sino con instrumentalidades que están trabajando para producir modificaciones de la existencia en busca de conclusiones preferidas en la reflexión. Concebido así el objeto característico del conocimiento, consiste en objetos con que se logra algo y que en cuanto hacen tal se hallan en conexión con una historia a la que dan carácter. Así concebido, existe el conocimiento en la ingeniería, la medicina y las artes sociales más propiamente que en la matemática y la física. Así concebido, son científicas la historia y la antropología en un sentido en que no lo son cuerpos de información que se contentan con fórmulas generales.

"Aplicación" es una palabra difícil de admitir para muchos. Sugiere cierta extraña herramienta completa y perfecta que entonces se dedica a usos extrínsecos a su naturaleza. Llamar a las artes aplicaciones de la ciencia es, así, introducir algo extraño a las ciencias, a que estas últimas servirían accidental y subsidiariamente. Como la aplicación se hace para el uso, comodidad, goce y mejora de lo humano, esta idea de la aplicación como algo extrínseco y arbitrario refleja y robustece las teorías que separan al hombre de la naturaleza, o que en el lenguaje de la filosofía oponen el sujeto y el objeto. Pero si nos libramos de prejuicios, aplicación de la "ciencia" quiere decir aplicación *en*, no aplicación *para*. Aplicación *en* algo significa una interacción más extensa de los acontecimientos naturales, una eliminación de la distancia y los obstáculos; un proveer ocasiones para interacciones que revelan potencialidades anteriormente escondidas y que traen a la existencia nuevas historias con nuevos inicios y finales. La ingeniería, la medicina, las artes sociales dan realidad a relaciones que carecían de ella en las existencias reales. Sin duda que dentro de su nuevo contexto resultan estas últimas entendidas o conocidas como no lo resultan aisladas. Los prejuicios contra lo abstracto como algo remoto y técnico son frecuentemente irracionales, pero no deja de tener sentido la convicción de que en lo abstracto falta algo que hay que recobrar. La objeción seria a

ritu; ella y los rasgos que se dice que posee son literalmente sobrenaturales o por lo menos extranaturales.

Un realista puede negar esta hipótesis particular de que existencialmente designe la palabra espíritu un método instrumental de dirigir los cambios naturales. Pero no puede hacerlo en virtud de su realismo; la cuestión de que se trata es la de qué es lo real. Si la existencia natural está cualitativamente individualizada o es verdaderamente plural, tanto como reiterativa, y si las cosas tienen la cualidad de temporales y a la vez son recurrentes o uniformes, entonces, cuanto más realista sea el conocimiento, tanto más plenamente reflejará y ejemplificará estos rasgos. La ciencia se apodera de cuanto es tan uniforme que hace los cambios de la naturaleza rítmicos y por ende predecibles. Pero las contingencias de la naturaleza hacen necesario y posible el descubrimiento de estas uniformidades con vistas a la predicción. Sin las uniformidades sería imposible la ciencia. Pero si sólo existieran ellas, serían imposibles y carecerían de sentido el pensamiento y el conocimiento. Lo incompleto e inseguro hace comprensible y aplicable el que se reconozcan órdenes y relaciones regulares. Estas relaciones son de suyo hipotéticas, y aisladas de toda aplicación son asunto de la matemática (en un sentido no existencial). Por ende, los objetos *últimos* de la ciencia son procesos de cambio *dirigidos*.

A veces se restringe el uso de la palabra "verdad" a designar una propiedad lógica de las proposiciones; pero si extendemos su alcance hasta designar el carácter de una referencia existencial, éste es el sentido de la verdad: procesos de cambio dirigidos de tal suerte que consumen algo intentado. Las instrumentalidades son realmente tales tan sólo en cuanto operan, y cuando operan está un fin en vista en proceso de realización. El medio es plenamente un medio tan sólo *en* su fin. Los objetos instrumentales de la ciencia sólo son por completo ellos mismos cuando dirigen los cambios de la naturaleza hacia un objeto con el que se logra algo. Así se puede decir en forma inteligible, y no como simple tautología, que el fin de la ciencia es el conocimiento, sobreentendiendo que el conocimiento es más que la ciencia, al ser su fruto.

Conocimiento es una palabra que tiene varias acepciones. Etimológicamente, "ciencia" puede significar un caso probado y auténtico de conocimiento. Pero conocimiento tiene también una acepción más liberal y más humana. Significa los acontecimientos

entendidos, los acontecimientos penetrados tan analíticamente por el pensamiento, que el espíritu está literalmente en su casa en ellos. Significa comprensión, o incluso acuerdo razonable. Lo que se llama a veces ciencia "aplicada" puede ser más de veras ciencia que lo que se llama convencionalmente ciencia pura. Pues se ocupa directamente, no con instrumentalidades puras y simples, sino con instrumentalidades que están trabajando para producir modificaciones de la existencia en busca de conclusiones preferidas en la reflexión. Concebido así el objeto característico del conocimiento, consiste en objetos con que se logra algo y que en cuanto hacen tal se hallan en conexión con una historia a la que dan carácter. Así concebido, existe el conocimiento en la ingeniería, la medicina y las artes sociales más propiamente que en la matemática y la física. Así concebido, son científicas la historia y la antropología en un sentido en que no lo son cuerpos de información que se contentan con fórmulas generales.

"Aplicación" es una palabra difícil de admitir para muchos. Sugiere cierta extraña herramienta completa y perfecta que entonces se dedica a usos extrínsecos a su naturaleza. Llamar a las artes aplicaciones de la ciencia es, así, introducir algo extraño a las ciencias, a que estas últimas servirían accidental y subsidiariamente. Como la aplicación se hace para el uso, comodidad, goce y mejora de lo humano, esta idea de la aplicación como algo extrínseco y arbitrario refleja y robustece las teorías que separan al hombre de la naturaleza, o que en el lenguaje de la filosofía oponen el sujeto y el objeto. Pero si nos libramos de prejuicios, aplicación de la "ciencia" quiere decir aplicación *en*, no aplicación *para*. Aplicación *en* algo significa una interacción más extensa de los acontecimientos naturales, una eliminación de la distancia y los obstáculos; un proveer ocasiones para interacciones que revelan potencialidades anteriormente escondidas y que traen a la existencia nuevas historias con nuevos inicios y finales. La ingeniería, la medicina, las artes sociales dan realidad a relaciones que carecían de ella en las existencias reales. Sin duda que dentro de su nuevo contexto resultan estas últimas entendidas o conocidas como no lo resultan aisladas. Los prejuicios contra lo abstracto como algo remoto y técnico son frecuentemente irracionales, pero no deja de tener sentido la convicción de que en lo abstracto falta algo que hay que recobrar. La objeción seria a

la ciencia "aplicada" estriba en la limitación de la aplicación al provecho privado y los privilegios de clase.

La ciencia "pura" es por necesidad de relaciones y abstracta, da realidad a su significación y logra su plena verdad cuando queda incluída dentro de una corriente de acontecimientos concretos. La tesis de que la ciencia "pura" es no-existencial admite tácitamente que sólo la ciencia "aplicada" es existencial. Algo más que la historia y la antropología pierde toda jerarquía científica cuando se erigen en últimos los criterios de "pureza", a saber, toda ciencia de acontecimientos existenciales. En la estimación corriente de la ciencia se refleja un supersticioso temor. Si pudiéramos librarnos de un sentimiento un tanto abyecto, resultaría bastante claro que lo que hace científica una proposición es su poder de producir comprensión, inteligencia, sensación de familiaridad intelectual en relación con todo estado de cosas existencial, al llenar los acontecimientos de sentido coherente y comprobado. El caso de la historia es típico y básico. Según las ideas corrientes, es perder el tiempo discutir si puede haber esa cosa que se llama ciencia de la historia. Historia y ciencia son por definición polos opuestos. Y no obstante, si todas las existencias naturales *son* historias, el divorcio entre la historia y los esquemas lógico-matemáticos que son los objetos peculiares de la ciencia pura conduce a la conclusión de que de las existencias no hay ciencia alguna, no hay conocimiento adecuado alguno. Las matemáticas aparte, es histórico todo conocimiento, la química, la geología y la fisiología lo mismo que la antropología y aquellos humanos acontecimientos a los que solemos restringir arrogantemente el título de historia. Sólo cuando se ve la realización auténtica de la ciencia en la administración inteligente de procesos históricos dentro de su propia continuidad, cabe considerar al hombre situado dentro de la naturaleza y no como algo sobrenaturalmente fuera de ella. Justo por ser la naturaleza lo que es, es posible conocer más verdaderamente lo histórico —entenderlo, penetrarlo intelectualmente— que los objetos matemáticos y físicos. Por mucho que hagamos, siempre queda algo recóndito y remoto en los últimos, mientras no se los devuelve a la corriente de las "cosas" de que se los secuestró. Si la humanización de la ciencia es beneficiosa para la vida de la humanidad, más necesaria es aún en

provecho de la ciencia, para que ésta pueda ser inteligible, simple y clara; para que pueda tener esa correspondencia con la realidad que reclama para sí el verdadero conocimiento.

Es comprensible el sentimiento que inspira la tendencia de los investigadores científicos a resistirse a la idea de que toda ciencia es en último término aplicada. Está justificado en el sentido en que se dirige, pues se dirige contra dos ideas que son nocivas, pero que además no tienen que ver con la posición tomada aquí. Una de estas ideas es la de que el interés o el motivo personal del investigador debiera ser en cada investigación particular cierta aplicación práctica específica. Esto es exactamente lo que pasa en casos. Sin duda que así se promovieron muchos importantes descubrimientos científicos, pero esto es un accidente de la historia humana más bien que de la investigación científica en cuanto tal. Y en conjunto, o si hubiera de hacerse general este interés inspirador, sería el efecto indubitable el restringir la investigación y por ende a la postre el campo de aplicación. Tal interés indica un volver al dogma de los fines predeterminados y fijos, cuando en realidad ha sido el emancipar de la influencia de este dogma el principal servicio prestado por los métodos científicos modernos.

El mal causado así aumenta con la segunda idea, a saber, la de que aplicación es lo mismo que uso "comercializado". Es un accidente de la historia humana, un accidente que más bien espanta, el que se haya hecho tan ampliamente de la ciencia aplicada un equivalente del uso en favor de las finalidades y privilegios privados y de clase social. Cuando semejante motivación o interés angosta la investigación, las consecuencias son en la misma medida desastrosas a la vez para la ciencia y para la vida humana. Pero esta limitación ni surge, ni se sigue de la idea de "aplicación" que se acaba de exponer. Surge de defectos y perversiones morales encarnados en instituciones y en los efectos de éstas sobre las disposiciones personales. Cabe preguntar si no habrá contribuído a reforzar este extravío moral la idea de que la ciencia es pura en el sentido de ocuparse exclusivamente con un reino de objetos ajenos a los intereses humanos. Pues en realidad ha instaurado otro interés de clase, el de los intelectuales y altos especialistas. Y es propio de la naturaleza de todo interés de clase el engendrar y ratificar otros intereses de clase, ya que siempre son recíprocos el separarse de los demás y el aislarse en un mundo de

nexos recíprocos. El sancionar el aislamiento de un interés rotulado de ideal e idealista tiende por necesidad a provocar y robustecer otros intereses carentes de la condición de ideales. Los verdaderos intereses de la ciencia "pura" sólo quedan servidos cuando se ensancha la idea de aplicación hasta incluir todos los aspectos de una crecientemente libre y rica experiencia humana.

V

LA NATURALEZA, LA COMUNICACIÓN Y LA SIGNIFICACIÓN

DE TODAS las "cosas" es la comunicación la más maravillosa. El que las cosas sean capaces de pasar del plano de la atracción y repulsión externa al de su revelación al hombre y por ende a sí mismas, y que el fruto de la comunicación sea la participación, es una maravilla al lado de la cual palidece la transustanciación. Cuando tiene lugar la comunicación quedan sujetos a nueva consideración y a revisión todos los acontecimientos naturales, que se re-adaptan para ajustarse a las exigencias de la conversación, lo mismo si se trata del discurso público que si se trata de ese discurso preliminar que se llama pensar. Los acontecimientos se vuelven objetos, cosas con una significación. Pueden mentarse cuando no existen y operar así entre cosas distantes en el espacio y en el tiempo por medio de una presencia sustitutiva en un medio nuevo. Tan pronto como se puede hablar de ellos quedan los influjos en bruto y los finales inarticulados libres de los contextos locales y accidentales y ávidos de naturalizarse en cualquier parte del mundo que no esté aislada, sino en comunicación. Una vez que tienen un nombre llevan los acontecimientos una vida independiente y doble. Además de su existencia original quedan sujetos a una experimentación ideal: sus significaciones pueden someterse a infinitas combinaciones y nuevas disposiciones en la imaginación, y el resultado de esta experimentación interna —que es el pensamiento— puede proseguir en interacción con los acontecimientos nudos o crudos. Desviadas de la rauda y ruidosa corriente de los acontecimientos hacia un apacible canal lateral, vuelven las significaciones a la corriente principal y matizan, templan y hacen regular su curso. Donde existe la comunicación, al adquirir significación las cosas adquieren por lo mismo representantes, sustitutos, signos, e implican otras que son infinitamente más susceptibles de manejo, más estables y más adaptables que los acontecimientos en su primer estado.

De esta suerte dejan de ser las cualidades directas mudamente

arrebatadoras, una posesión que es una obsesión y una conquista que entraña una servidumbre, condiciones que se encuentran en las sensaciones y las pasiones. Las cualidades se vuelven susceptibles de contemplación y consideración y de elaboración ideal o lógica; cuando se puede decir algo de ellas nos instruyen en alguna medida. Nacen el aprender y el enseñar y no hay acontecimiento que no nos informe de algo. Cuando una cosa directamente gozada se dota de una significación queda el goce idealizado. Hasta el sordo latido de un dolor cobra una existencia significativa cuando cabe darle un nombre y hablar de él; deja de ser simplemente opresivo y se vuelve importante; gana importancia porque se vuelve representativo; tienen la dignidad de una función.

En vista de estos incrementos y transformaciones no es sorprendente que en las significaciones se haya saludado frecuentemente bajo el nombre de formas y esencias modos del Ser situados más allá y por encima de la existencia espacial y temporal e invulnerables a toda vicisitud, ni que se haya tratado al pensamiento, en cuanto posesión de ellas, como una energía espiritual, no-natural, separada de todo lo empírico. Sin embargo, hay un puente natural que salva el espacio abierto entre la existencia y la esencia, a saber, la comunicación, el lenguaje, el discurso. El dejar de reconocer la presencia y la función de la interacción natural bajo la forma de comunicación, es lo que crea el abismo entre la existencia y la esencia, que es un abismo facticio y gratuito.

La poca atención prestada por los filósofos, incluso por los declaradamente empiristas, a tantas y tan generales clases de objetos empíricos, resulta patente en el hecho de que mientras que han discurrido con tanta facundia sobre tantos temas, hayan discurrido tan poco sobre el discurso mismo. Son los antropólogos, los filólogos y los psicólogos los que han dicho la mayor parte de las cosas que se han dicho sobre el decir. No obstante, es éste un hecho de tal importancia, que su producirse tornó a unas criaturas mudas —como tan significativamente las llamamos— en animales pensadores y conocedores y creó el reino de las significaciones. Hablando bajo el punto de vista de la antropología, dice Franz Boas: "Los dos rasgos externos en que encuentra su expresión la distinción entre el alma de los animales y la del hombre son la existencia de un lenguaje organizado y articulado

en el hombre y el uso de utensilios de variada aplicación." [1] Es de antemano probable que signos distintivos simplemente externos sean más que externos, estando en íntima conexión con diferencias tan intrínsecas como la religión, el arte y la ciencia, la industria y la política. En el último capítulo se discutieron los "utensilios" en conexión con las artes útiles y el conocimiento y se señaló su indispensable relación con la ciencia, pero a cada momento están los artefactos y su aplicación, los utensilios y su uso ligados a indicaciones, sugestiones e instruciones hechas posibles por el lenguaje; lo que se ha dicho sobre el papel de los instrumentos está sujeto a una condición aportada por el lenguaje, el instrumento de los instrumentos.

En conjunto se han dado los trascendentalistas declarados más cuenta que los declarados empiristas del hecho de que el lenguaje constituye la diferencia entre el bruto y el hombre. Lo malo es que no se hicieron una concepción naturalista de su origen e índole. Se identificó certeramente el logos con el espíritu, pero se concibieron el logos y por ende el espíritu como sobrenaturales. Se supuso, por lo mismo, que la lógica tiene su base en lo que está más allá de la conducta y de las relaciones humanas, y la consecuencia fué recibir su formulación tradicional la separación de lo físico y lo racional, lo real y lo ideal.

En su protestar contra esta manera de ver, rara vez se han aventurado los pensadores empíricos con la discusión del lenguaje más allá de una referencia a alguna peculiaridad de la estructura cerebral o a alguna peculiaridad psíquica tal como la tendencia a dar "expresión externa" a estados "internos". Se han tratado la interacción y las instituciones sociales como productos de unas dotes físicas o mentales *específicas* y acabadas de un individuo autosuficiente, en que el lenguaje obra como un vehículo mecánico de observaciones e ideas que ya tenían una existencia independiente. En el lenguaje se ve así una ventaja práctica, pero sin un alcance intelectual básico. El lenguaje se compone de "simples palabras", sonidos a los que les acaece asociarse con percepciones, sentimientos y pensamientos, totalmente anteriores al lenguaje. Éste, así, "expresa" el pensamiento como una cañería conduce agua, ejerciendo una función de transformación todavía menor

[1] *The Mind of Primitive Man*, p. 98.

de la que se hace patente cuando una prensa de lagar "exprime" el jugo de las uvas. Se pasa por talto el papel de los signos en la creación de la reflexión, la previsión y el recuerdo. Como consecuencia, resulta la producción de ideas una misteriosa adición paralela a los hechos físicos, sin comunidad alguna ni puente alguno entre lo uno y lo otro.

Se puede afirmar con seguridad que los hechos psíquicos, en la medida en que son algo más que las reacciones de una criatura susceptible de dolor y de un bienestar difuso, tienen el lenguaje por una de sus condiciones. Es sumamente probable que las "ideas" que encontraba Hume en constante flujo siempre que miraba en su interior fuesen una sucesión de palabras pronunciadas en silencio. Anterior a estos hechos era, naturalmente, un sustrato de acciones orgánicas psicofísicas. Pero lo que hacía de estas últimas objetos identificables, acontecimientos con un carácter perceptible, era su concreción en el discurso. Cuando el que practica la introspección piensa que se ha retirado a un reino absolutamente privado de acontecimientos de distinta índole que todos los demás acontecimientos, como moldeados con un material espiritual, en realidad se limita a volver su atención hacia su propio soliloquio. Y el soliloquio es el producto y el reflejo de la conversación con los demás, y no la comunicación social un efecto del soliloquio. Si nosotros no hubiésemos hablado con otros ni ellos con nosotros, nunca nos hablaríamos a nosotros ni hablaríamos con nosotros. En virtud de la comunicación, del dar y tomar social, se vuelven diversas actitudes orgánicas un conjunto articulado de personas embebidas en la conversación, que confieren una con otra, que cambian experiencias características, que se prestan oído una a otra, que no oyen lo que no quieren oír, que se acusan y que se excusan. Mediante el lenguaje se identifica dramáticamente una persona con actos y hechos potenciales, desempeñando muchos papeles, no en los períodos sucesivos de la vida, sino en el drama representado en aquel mismo momento. Así es como nace el espíritu.

Es significativo de las diferencias que hay entre la experiencia griega y la experiencia moderna, el que cuando los respectivos filósofos descubrieron el discurso dieran explicaciones tan diferentes de él. Los modernos hicieron de él un mundo separado de las existencias espaciales y materiales, un mundo separado y pri-

vado, hecho de sensaciones, imágenes y sentimientos. Los griegos estuvieron más cerca de advertir que era el *discurso* lo que habían descubierto. Pero tomaron la estructura del discuso por la estructura de las cosas, en lugar de tomarlo por las formas que adoptan las cosas bajo la presión y aprovechando las ocasiones de la cooperación y el intercambio social. No echaron de ver el hecho de que las significaciones tienen en cuanto objetos del pensamiento títulos para llamarse completas y últimas tan sólo porque no son originales, sino el feliz desenlace de una complicada historia. Aquellos filósofos hicieron de las significaciones formas primitivas e independientes de las cosas, reguladores intrínsecos de procesos de devenir. Creyeron que una obra del arte social era una naturaleza independiente del hombre. No echaron de ver el hecho de que la trascendencia de las esencias lógicas y racionales es la consecuencia de las interacciones sociales, de la compañía, de la ayuda mutua, de la dirección y la acción concertada en las luchas, las fiestas y el trabajo. De aquí que concibieran las significaciones ideales como el armazón último de los acontecimientos, en que un sistema de sustancias y propiedades correspondían a los sujetos y predicados de la proposición enunciada. Las cosas se ajustaban natural y exactamente a las partes de la oración; unas eran soportes intrínsecos de los nombres, propios y comunes; otras, de los verbos, de los que unos expresaban una auto-actividad, mientras que otros designaban cambios adjetivos y adverbiales a que estaban expuestas las cosas en razón de sus deficiencias propias; y algunas eran relaciones externas en que estaban unas sustancias con otras, y soporte de las proposiciones.

La resultante teoría de las sustancias, las propiedades esenciales, las cualidades y las relaciones accidentales y la identificación del Ser (por medio de la cópula "es") con los tiempos del verbo (de tal suerte que el sumo Ser fué, es ahora y siempre será, en constraste con la existencia ahora y entonces, ocasional, enteramente pasada, simplemente ahora mismo, o posible en cierto momento pasadero del futuro) dominó el esquema entero de la física y la metafísica que constituyó la tradición filosófica de Europa. Todo ello fué una consecuencia natural de la idea de que se correspondían las cosas, las significaciones y las palabras.

Lo que pervirtió esta idea fué la otra de que la correspondencia de las cosas y las significaciones es anterior al discurso y al trato social. De donde el que toda afirmación verdadera fuese una aseveración del pertenecer con fijeza uno de dos objetos de la naturaleza a otro, mientras que toda negación verdadera era una aseveración de la exclusión intrínseca de uno de los dos objetos por el otro. La consecuencia fué la fe en esencias ideales, individualmente completas y, sin embargo, conectadas en un sistema de subordinaciones y dependencias necesarias. La dialéctica de sus relaciones, la definición, la clasificación, la división ordenadora de las esencias, vinieron a constituir la verdad científica sobre los íntimos ingredientes de la naturaleza. Así, un descubrimiento que es el mayor descubrimiento particular hecho por el hombre, pues que puso a éste en posesión potencial de la libertad y del orden, resultó la fuente de una física artificial de la naturaleza, la base de una ciencia, filosofía y teología en que el universo era un orden gramatical encarnado y construído siguiendo el modelo del discurso.

Un grande y liberador descubrimiento es también el descubrimiento moderno de la experiencia interna, de un reino de acontecimientos puramente personales que están siempre a la disposición del individuo y que son tan exclusivamente suyos como gratuitamente su refugio, consuelo y estremecimiento. Este descubrimiento entraña un nuevo valor y sentido de la dignidad de la individualidad humana, el sentimiento de que el individuo no es una simple propiedad de la naturaleza, puesta en su lugar de acuerdo con un esquema independiente de ella, como un objeto está puesto en su lugar en un gabinete, sino que el individuo añade algo, representa una aportación. Este descubrimiento es la contrafigura de lo que distingue a la ciencia moderna, experimental, hipotética, que es por lo que una lógica del descubrimiento representa una oportunidad para el temperamento individual, la ingeniosidad, la invención. Es la contrafigura de la política, arte, religión e industria moderna, donde se deja espacio libre para moverse a la individualidad, en contraste con el esquema antiguo de la experiencia, que mantenía a los individuos estrechamente subordinados dentro de un orden dado a sus patrones estructurales. Pero también aquí apareció la desviación. El dejar de reconocer que este mundo de la experiencia interna depende en cierta medida

del lenguaje, que es una operación y un producto social, condujo a la tendencia subjetivista, solipsista y egotista del pensamiento moderno. Si los pensadores clásicos crearon un cosmos siguiendo el modelo de la dialéctica o dando a distinciones racionales el poder de constituir y regular, los pensadores modernos organizaron la naturaleza siguiendo el modelo del soliloquio personal.

El considerar el lenguaje como un acontecimiento de la experiencia nos capacita para interpretar lo sucedido realmente cuando los antiguos descubrieron el discurso racional y la lógica y cuando los modernos descubrieron la experiencia "interna" y su interés. El lenguaje es una función natural de la asociación humana, y sus consecuencias reaccionan sobre otros acontecimientos, físicos y humanos, dándoles significación o sentido. Los acontecimientos que son objetos o significativos existen en un contexto donde adquieren nuevas maneras de operar y nuevas propiedades. Se habla de las palabras como si fueran monedas y dinero. Ahora bien, el oro, la plata y los instrumentos de crédito son, ante todo, antes de ser dinero, cosas físicas con sus propias cualidades directas y finales. Pero en cuanto dinero son sustitutos, representantes y vicarios que encarnan relaciones. En cuanto sustituto, el dinero no sólo facilita el cambio de aquellos bienes que existían antes de su uso, sino que revoluciona también la producción y el consumo de todos los bienes, porque trae a la vida nuevas transacciones, que constituyen nuevas historias y "cosas". El cambio no es un acontecimiento que quepa aislar. Señala la entrada de la producción y el consumo en un nuevo medio y contexto, donde adquieren nuevas propiedades.

Análogamente, no es el lenguaje un simple medio de economizar energía en la interacción de los seres humanos. Es una descarga y ampliación de las energías que entran en ella y confiere a éstas la cualidad adicional de la significación. Esta cualidad así introducida se extiende y transfiere, real y potencialmente, de los sonidos, los gestos y los signos a todas las demás cosas de la naturaleza. Los acontecimientos naturales se vuelven mensajes que gozar y administrar, exactamente como el canto, el cuento, la oratoria, el dar consejos y la instrucción. Así llegan los acontecimientos a poseer caracteres, quedando deslindados y registrados, pues el carácter es general y distintivo.

Cuando los acontecimientos tienen una significación comunicable, tienen caracteres, notas, y son susceptibles de con-notación y de-notación. Son más que simples acontecimientos. Implican algo. Por eso son posibles la inferencia y el razonamiento; estas operaciones leen el mensaje de las cosas, que éstas profieren por estar envueltas en las asociaciones humanas. Cuando Aristóteles trazó una distinción entre las cosas sensibles, que son más notas —conocidas— para nosotros, y las cosas racionales, que son más notas —conocidas— en sí mismas, en realidad trazó una distinción entre las cosas que operan en un universo local, restringido, del discurso y las cosas cuyos caracteres son tales que están prontas a entrar en un discurso indefinidamente amplio y variado.

La interacción de los seres humanos, es decir, la asociación, no difiere por su origen de otros modos de interacción. Hay un curioso absurdo en la cuestión de cómo se vuelven sociales los individuos, si se toma la cuestión literalmente. Los seres humanos presentan los mismos dos rasgos de directa singularidad y conexión o relaciones que las demás cosas. No es más directo en su caso que en el de los átomos y las masas físicas el carácter de "todo" que tiene cada existencia, ni por tanto un mayor obstáculo a la acción de otras cosas y sobre ellas. Todo lo que existe está en la misma medida que solitario, en la misma medida en que es singular. La inclusión de los individuos humanos en la sociedad no es, pues, un hecho nuevo y sin precedentes; es la manifestación de un lugar común de la existencia. Lo que importa no está, por tanto, en el hecho nudo de la asociación, sino en las consecuencias que manan de los distintos tipos de sociedades humanas. No hay, una vez más, nada nuevo o sin precedentes en el hecho de que el juntarse las cosas dé al conjunto y a sus integrantes nuevas propiedades por poner en libertad energías prisioneras hasta entonces. La consideración importante es la de que el juntarse los seres orgánicos humanos transforma la sucesión y coexistencia en participación.

Gestos y gritos no son primariamente expresivos y comunicativos. Son formas del comportamiento orgánico exactamente como el andar, el coger y el mascar. El lenguaje, los signos y la significación no vienen a la existencia de intento y reflexivamente, sino por desbordamiento, como subproductos, en los gestos y el sonido. La historia del lenguaje es la historia del *uso* hecho de estos pro-

ductos espontáneos, uso tan casual como causal. Esas explicaciones rivales del origen del lenguaje conocidas por los remoquetes de teorías del guau-guau, cu-cú, tin-tán, no son de hecho teorías del origen del *lenguaje*. Son explicaciones, de cierta plausibilidad, de cómo y por qué se eligieron ciertos sonidos, con preferencia a otros, para significar objetos, actos y situaciones. Si la simple existencia de sonidos de estos géneros constituyese un lenguaje, podrían los animales inferiores conversar más sutilmente y de corrido que el hombre. Pero sólo se volvieron lenguaje cuando se usaron dentro de un contexto de mutua ayuda y dirección. Estas últimas son lo único de primera importancia cuando se considera la transfomación de los gritos y los gestos orgánicos en nombres, cosas con significación, o el origen del lenguaje.

Son hechos observables de la experiencia animal lo que nos proporciona nuestro punto de partida. "Los animales responden a ciertos estímulos... contrayendo ciertos músculos cuyo funcionamiento no tiene ninguna consecuencia directa para el animal mismo, pero afecta a otros animales estimulándolos a obrar... Llamemos a esta clase reflejos de señal. Unos pocos, pero muy varios ejemplos de los reflejos de señal son: el encenderse una luciérnaga, el despedir tinta la vesícula de un calamar, el cantar un gallo... el desplegar la cola un pavo real. Estas actividades reflejas afectan a otros animales estimulándolos... Si no están presentes otros animales, o estos otros animales dejan de responder con sus propios reflejos, las acciones reflejas anteriores son completamente perdidas." [2]

Los animales infrahumanos se conducen así en formas que no tienen consecuencias *directas* de utilidad alguna para el animal que así se conduce, pero que provocan ciertas respuestas características, sexuales, protectoras, de encuentro de alimento (como el cacarear de una gallina a sus polluelos), en otros animales. En ciertos casos tiene a su vez el acto provocado en otros animales una consecuencia importante para el primer agente. Se promueve un acto sexual o un acto de protección combinada contra un peligro. En otros casos resultan las consecuencias útiles a la especie, a un

[2] Max Meyer, *The Psychology of the Other One*, 1922, p. 195, exposición de psicología conductista que apenas ha recibido la atención que realmente merece.

grupo numéricamente indeterminado que incluye individuos no nacidos todavía. Los actos de señal constituyen evidentemente el *material* básico del lenguaje. Actividades semejantes tienen lugar sin intención deliberada en el hombre; así, el grito de un nene atrae la atención de un adulto y provoca una respuesta útil al niño, aunque el grito mismo sea un desbordamiento orgánico carente de toda intención. Así también, la actitud y los cambios faciales de una persona pueden indicar a otra cosas que la primera querría ocultar, de suerte que "se traiciona". La "expresión" o los signos, la comunicación de una significación, existe en semejantes casos para el observador, no para el autor.

Pero si los actos de señal son una condición material del lenguaje, no son el lenguaje, ni siquiera su condición *suficiente*. Sólo bajo un punto de vista externo es la acción original justo una señal; la respuesta de los otros animales a ella no es a un signo, sino a un estímulo directo por medio de un mecanismo preformado. Por hábito, por un reflejo condicionado, corren las gallinas hacia el granjero cuando éste hace un ruido semejante al cacareo o cuando oyen caer el grano en una cazuela. Cuando el granjero levanta los brazos para arrojar el grano se dispersan y vuelan, para volver sólo cuando cesa el movimiento. Obran como si sintieran alarma; el movimiento del granjero no es, pues, la señal de la comida; es un estímulo que provoca el vuelo. Pero un niño aprende a no hacer caso de semejantes movimientos, a interesarse por ellos como acontecimientos preparatorios del final deseado; aprende a tratarlos como signos de un acontecimiento ulterior, de suerte que la respuesta que da la da a su significación. Los trata como medios para lograr consecuencias. La actividad de la gallina es egocéntrica; la del ser humano, participativa. Este último se coloca en el punto de vista de una situación en que tienen parte dos seres. Tal es la peculiaridad esencial del lenguaje o de los signos.

A pide a B que le traiga algo a que apunta A, digamos una flor. Hay un mecanismo original por el que puede reaccionar B al movimiento de apuntar de A. Pero originariamente es semejante reacción una reacción al movimiento, no al *apuntar*, no al objeto apuntado. Pero B aprende que el movimiento *es* un apuntar; y responde a él no en lo que tiene de movimiento, sino en cuanto es un índice de algo distinto. Su respuesta queda transferida del movimiento directo de A al *objeto* al que apunta A. Así, no se

limita a ejecutar los actos naturales de mirar o coger a que puede instigar de suyo el movimiento. El movimiento de A atrae la mirada de B a la cosa apuntada; entonces, en lugar de reducirse a transferir su respuesta del movimiento de A a la reacción originaria que pudiera efectuar frente a la cosa en cuanto estímulo, responde en una forma que es una función de la *relación* real y potencial de A con la cosa. Lo característico de la comprensión que tiene B del movimiento y los sonidos de A es que B responde a la cosa también bajo el punto de vista de A. B percibe la cosa tal como puede funcionar también en la experiencia de A, en lugar de limitarse a percibirla egocéntricamente. De modo análogo, al hacer la petición concibe A la cosa no sólo en su relación directa con él, sino como una cosa susceptible de que la coja y entregue B. A ve la cosa tal como puede funcionar también en la experiencia de B. Tal es la sentencia y el alcance de la comunicación, los signos y la significación. Algo se hace literalmente común en dos centros diferentes de conducta cuando menos. Comprender es anticipar juntamente, es hacer una referencia recíproca que al efectuarla trae consigo el participar en una empresa común, que incluye a ambos.

Expuesto con mayor detalle; al oír a A ejecuta B una reacción preparatoria de sus ojos, manos y piernas en vista de consumar el acto de dar a A posesión de la flor; lleva a cabo el acto de coger, trasladar y tender la flor a A. Al mismo tiempo, efectúa A una respuesta preparatoria al acto consumado por B, el de transportar y ofrecer la flor. Así, ni los sonidos emitidos por A, ni su ademán de apuntar, ni la vista de la cosa apuntada son la ocasión y el estímulo del acto de B; el estímulo es la participación por anticipado de B en el consumar una interacción en que participan ambos. El meollo del lenguaje no es la "expresión" de algo anterior, ni mucho menos la expresión de un pensamiento previo. Es una comunicación, es el establecer la cooperación en una actividad en que hay partícipes y en que la actividad de cada cual está modificada y regulada por la participación. No entender es no llegar a ponerse de acuerdo en la acción. Entender mal es llevar a cabo una acción que resulta un despropósito. Tómese el lenguaje todo lo conductísticamente que se quiera, llegando inclusive a eliminar todos los estados psíquicos e individuales: seguirá siendo verdad que se distinguen notoriamente de los actos de

señal de los animales. La significación no es, en efecto, algo psíquicamente existente; es primariamente una propiedad de la conducta y secundariamente una propiedad de los objetos. Pero la conducta de que es una cualidad es una conducta peculiar, cooperativa por el hecho de que la respuesta a un acto ajeno envuelve una respuesta simultánea a una cosa que entra en la conducta ajena, y esto por ambos lados. Es difícil indicar el mecanismo fisiológico exacto entrañado por ello. Pero acerca del hecho no hay duda. Constituye la inteligibilidad de los actos y las cosas. Inteligencia es la posesión de la capacidad de llevar a cabo semejante actividad. Inteligencia y significación son consecuencias naturales de la singular forma que toma a veces la interacción en el caso de los seres humanos.

Primariamente es la significación intención y la intención no es personal en un sentido íntimo y exclusivo. A se propone consumar la posesión de la flor por el medio o intermedio de la acción de B; B se propone cooperar —u oponerse— a la realización del propósito de A. Secundariamente es la significación la adquisición de un alcance por las cosas en cuanto hacen posible y realizan la cooperación por participación. En primer lugar, son *el movimiento y los sonidos* de A los que tienen una significación o son signos. Análogamente, son los movimientos de B, a la vez que directos para él, signos para A de la cooperación o la negativa de B. Pero, secundariamente, cobra significación *la cosa* apuntada por A a B. Esa cosa deja de ser precisamente lo que era en bruto hasta el momento, dándose respuesta a lo que hay en ella de potencial, como un medio para llegar a consecuencias más remotas. La flor apuntada, por ejemplo, *es* transportable; pero, si se prescinde del lenguaje, es la transportabilidad una contingencia en bruto que espera que la realicen las circunstancias. Pero cuando A cuenta con la comprensión y la cooperación de B, y B responde a la intención de A, *es* la flor simultáneamente transportable, aunque todavía no esté realmente en movimiento. Lo que hay en ella de potencial o de condición de consecuencias, es un rasgo directamente reconocido y poseído; la flor *significa* la transportabilidad en lugar de *ser* transportable simplemente. El animismo, la atribución de deseos e intenciones a las cosas inanimadas, no es ninguna misteriosa proyección de rasgos psíquicos; es una falsa interpretación de un hecho natural, a saber, el de que

las cosas significativas son cosas realmente insertas en situaciones caracterizadas por un propósito coparticipado o social y por la ejecución coparticipada o social de éste.

La lógica del animismo es simple. Puesto que las palabras obran sobre las cosas indirectamente o como signos, y puesto que las palabras expresan las consecuencias importantes de las cosas (los rasgos en gracia a los cuales se usan), ¿por qué no obrarían las palabras también directamente sobre las cosas, poniendo en libertad sus poderes latentes? Puesto que "llamamos" a las cosas por sus nombres, ¿por qué no responderían? Y si nos ayudan, como nuestros amigos, al apelar a ellas, ¿no es esto una prueba de que están animadas de intenciones amistosas?; o si nos burlan, ¿una prueba de que están llenas de los mismos impulsos que inspiran a nuestros enemigos? El "animismo" es, así, la consecuencia de transferir directamente las propiedades de una situación social a una relación directa de las cosas naturales con una persona. Su forma legítima y constante es la poesía, en que se presta voz a las cosas y los hechos y éstos se comunican directamente con nosotros.

Si consideramos la *forma* o esquema de la situación en que se producen la significación y la comprensión, encontramos que entraña simultáneamente la presencia y la relación mutua de lo directo y lo eficiente, lo francamente real y lo potencial, lo que consuma y lo instrumental. Al hacer su petición a B, da al mismo tiempo A la respuesta incipiente y preparatoria de recibir la cosa de manos de B: lleva a cabo por anticipado el acto que lo consuma todo. La comprensión que tiene B de la significación de lo que dice A, en lugar de ser una simple reacción a un sonido, es asimismo la anticipación de una consecuencia, al propio tiempo que es también una actividad directa de los ojos, las piernas y las manos para coger la flor y darla a A. La flor es la cosa que ella es directamente y es también el medio de llegar a una conclusión. Todo esto se halla encerrado directamente en la existencia de un lenguaje inteligible. No hay presencia semejante, presencia simultánea de la finalidad y la instrumentalidad, que sea posible en las cosas en cuanto *puramente* físicas —esto es, con abstracción de su presencia potencial en una situación de comunicación. Como hemos descubierto que todas las cosas tienen una faceta de comunicabilidad potencial, esto es, que toda cosa concebible puede entrar en el discurso, es natural el atribuir re-

trospectivamente significaciones y relaciones lógicas a las cosas nudas; no causa perjuicio, excepto cuando la atribución es dogmática y literal. Lo que es directamente un acontecimiento físico y lo que *puede* hacer o las relaciones en que puede entrar, son dos cosas distintas e inconmensurables. Pero cuando un acontecimiento tiene significación, sus consecuencias potenciales resultan un rasgo sólidamente integrante de él. Cuando las consecuencias potenciales son importantes y se repiten, forma la naturaleza y esencia misma de la cosa, la forma que la define, la identifica y la distingue. Conocer la cosa es formular su definición. Así nos volvemos capaces de percibir cosas en lugar de limitarnos a sentirlas y tenerlas. *Percibir* es reconocer posibilidades no alcanzadas, es referir el presente a las consecuencias, la aparición al desenlace, y por tanto conducirse obedeciendo a las *conexiones* de los acontecimientos. En cuanto actitud, es el percibir o el percatarse expectativa previsora, prudencia. Puesto que también las consecuencias potenciales *caracterizan* la cosa misma y forman su naturaleza, el acontecimiento así caracterizado resulta un objeto de contemplación; como significación, las consecuencias futuras pertenecen ya a la cosa. El acto de pugnar por traerlas existencialmente al mundo puede transmutarse en la posesión estéticamente gozada de una forma.

La esencia no es, como ya se insinuó, más que un caso relevante de la significación; ser parcial y atribuir *una* significación a una cosa como *la* significación de la misma, no es sino poner de manifiesto la sujeción del hombre a sus inclinaciones. Como las consecuencias difieren también por su grado de consecuencia y con ello de importancia, cabe que el buen sentido práctico se aferre a esta parcialidad unilateral, pues que la significación apresada como esencia puede designar las consecuencias más difundidas y reiteradas. Así se explica la aparente paradoja de la distinción y la conexión de esencia y existencia. La esencia no es nunca la existencia, y sin embargo es la esencia, el producto destilado de la existencia, la cosa importante acerca de ésta, su justificante intelectual, el medio de inferir y transferir difusivamente y el objeto de una intuición estética. En ella son el sentir y el entender una sola cosa; la significación de una cosa es su sentido.

Como las de nuestro gusto tienen cualidad relevante, no es sorprendente que se miren muchas consecuencias como si fuesen

accidentales y extrañas aún reconociendo que son inevitables. Así se identifiça la esencia misma de una cosa con aquellas consecuencias finales que tiene la cosa cuando son favorables las condiciones. Así *la* esencia, una, inmutable y constitutiva, que *hace* de la cosa *lo que* ésta es, surge de las variadas significaciones que cambian al cambiar las condiciones y las intenciones más o menos pasajeras. Cuando, pues, se piensa que la esencia contiene la existencia como lo perfecto encierra lo imperfecto, se hace así porque se convierte ilegítimamente en teorética una medida práctica, legítima, de la realidad en términos de importancia.

El discurso mismo es a la vez instrumental y final. La comunicación es un intercambio que proporciona algo deseado; encierra una petición, una llamada, una orden, una dirección o una demanda que realiza lo deseado a menos precio que el requerido por el trabajo personal, puesto que proporciona la asistencia cooperativa de los demás. Pero la comunicación es también un directo realzar la vida que se goza por su propio valor. La danza va acompañada del canto y se vuelve acción dramática; las escenas de peligro y de victoria se saborean más plenamente cuando se dicen. El saludo se vuelve un ceremonial con sus ritos obligatorios. El lenguaje es siempre una forma de acción y en su uso instrumental es siempre un medio de acción concertada en vista de un fin, al mismo tiempo que encuentra en sí todos los bienes de sus posibles consecuencias. Pues no hay forma de acción que llene y recompense tanto como la acción colectiva y concertada. Esta acción trae consigo el sentimiento de participar y fundirse en un todo. Las formas del lenguaje no tiene rival en su aptitud para crear este sentimiento, en un principio con la participación directa de un auditorio, y más tarde, al desarrollarse las formas literarias, a través de la identificación imaginativa. Los pensadores griegos tenían en el arte literario de Grecia distintos modelos de uso del lenguaje como un fin, y las significaciones, que se descubrió eran indispensables a la comunicación, se trataron como fines últimos por su naturaleza misma. Se hipostataron las esencias haciendo de ellas formas originales y constitutivas de toda existencia.

Pero no se confunda con el nominalismo tradicional la idea acabada de exponer acerca de la relación de la significación con el lenguaje. Esta idea no implica que la significación y la esencia

sean cosas adventicias y arbitrarias. El defecto del nominalismo reside en su negación virtual de la interacción y la asociación. No miraba la palabra como una forma de acción social con que realizar los fines del grupo social, sino como la expresión de un estado psíquico acabado y exclusivamente individual; de una sensación, imagen o sentimiento, que siendo una existencia, es necesariamente particular. Pues el sonido, el gesto o el signo escrito entrañado en el lenguaje es una existencia particular. Pero en cuanto tal no es una *palabra*, ni se vuelve una palabra por denunciar una existencia psíquica; se vuelve una palabra cobrando una significación; y cobra una significación cuando el uso de él instaura una auténtica comunidad de acción. La interacción, la relación operativa, es un hecho que versa sobre acontecimientos exactamente en la misma medida en que lo son la cosa particular y la cualidad directa. El lenguaje y sus consecuencias son caracteres que toman la interacción natural y la asociación natural en determinadas condiciones de organización. El nominalismo ignora la organización y por eso hace un absurdo de las significaciones.

El lenguaje es específicamente un modo de interacción de dos seres por lo menos, uno que habla y otro que oye; y presupone un grupo organizado al que pertenecen estas criaturas y del que han adquirido sus hábitos verbales. Es por tanto una forma de relación, no una cosa particular. Esta consideración por sí sola condena al nominalismo tradicional. La significación de los signos siempre incluye además algo común como común entre personas y un objeto. Cuando atribuímos al que habla como intención *suya* una significación, damos por supuesta otra persona que ha de participar en la ejecución de la intención, y también algo, independiente de las personas interesadas, por medio de lo cual se ha de realizar la intención. Personas y cosas deben servir igualmente como medios de llegar a una consecución común, compartida. Esta comunidad de participación es la significación.

La invención y el uso de instrumentos han tenido gran parte en la consolidación de las significaciones, porque un instrumento es una cosa que se usa como un medio para llegar a ciertas consecuencias, en lugar de tomarse directa y físicamente. Es algo intrínsecamente relativo, anticipativo, previsor. Sin una referencia a lo ausente o "trascendente" nada es un instrumento. La prueba

más convincente de que los animales no "piensan" se encuentra en el hecho de que no tienen instrumentos, sino que sólo cuentan con su propia estructura corporal relativamente fija para lograr resultados. A causa de no contar más que con eso no tienen manera alguna de distinguir la existencia directa de algo de sus logros potenciales, no tienen manera de proyectar sus consecuencias hasta definir una naturaleza o esencia. Cualquier cosa usada como instrumento pone de manifiesto una distinción y una identificación. Existencialmente el fuego quema, mientras que el fuego empleado para cocinar y calentar, especialmente desde que se usan como medios de engendrarlo otras cosas, por ejemplo, el frotar un palo contra otro, es una existencia que tiene una significación y una esencia potencial. La presencia de la llama y el terror o la inquietud ya no son toda la historia; lo que antes se limitaba a ocurrir es ahora un objeto; y si es absurdo sostener (como hace virtualmente el idealismo) que la significación de una existencia es la sustancia real de esta existencia, es igualmente absurdo no reconocer el pleno alcance transformador de lo que ha sucedido.

Como ser un instrumento o ser usado como medio para llegar a ciertas consecuencias es tener una significación y dotar de ella, el lenguaje, que es el instrumento de los instrumentos, es la madre amorosa de toda significación. Pues los demás instrumentos y agentes, las cosas concebidas usualmente como aparatos, agentes y proveedores, sólo pueden originarse y desarrollarse dentro de grupos sociales que hace posibles el lenguaje. Las cosas se vuelven instrumentos en medio de ceremonias y en el seno de instituciones. Es un hecho que demuestran el bien sabido carácter convencional y tradicional de los utensilios primitivos y los simbolismos que los acompañan. Es más, instrumentos y artificios de acción intermediaria se encuentran siempre en conexión con alguna división del trabajo basada en algún procedimiento de comunicación. Cabe probar esta afirmación de un modo más teórico. Lo directo en cuanto tal es transitivo hasta el punto de que se desvanece, habiendo que fijar su fluir mediante algún acto fácilmente repetido y reiterable o dentro del dominio del organismo, como los gestos y los sonidos del lenguaje, antes de que sea posible utilizar deliberadamente las cosas. Una criatura pudo accidentalmente calentarse a un fuego o usar un palo para hurgar el suelo

en una forma que favoreció el desarrollo de ciertas plantas alimenticias. Pero el efecto de bienestar cesa con el fuego, existencialmente; y un palo, aunque se hubiera usado una vez como palanca, habría vuelto a su condición de simple palo a menos de distinguir y retener la *relación* entre él y su consecuencia. Únicamente el lenguaje o alguna forma de signos artificiales sirve para registrar la relación y hacerla fructífera en otras condiciones de existencia particular. Lanzas, urnas, cestos, lazos pueden haberse originado accidentalmente en cierta consecuencia final de los hechos naturales. Pero únicamente la repetición a través de una acción concertada explica el que se los hayan institucionalizado como instrumentos, y este concierto activo se basa en el uso de recordatorios y de la comunicación. Hacer a otro percatarse de la posibilidad de un uso o relación objetiva es perpetuar lo que de otro modo se reduce a un accidente ocasionalmente eficaz; la comunicación es una condición de la conciencia.

Así es como toda significación resulta genérica o universal. Es algo común entre el que habla, el que oye y la cosa a que se refiere lo que se dice. Es universal también en cuanto es un medio de generalización. Una significación es un método de acción, una manera de usar cosas como medios para consumar algo en compañía, y el método es general aunque sean particulares las cosas a que se aplique. La significación, por ejemplo, "transportable" es algo en que participan dos personas y un objeto. Pero una vez aprendida se vuelve una forma de tratar otras cosas, queda ampliamente difundida. Se la aplica siempre que hay una oportunidad; la aplicación sólo cesa cuando una cosa se rehusa a que se la trate en tal forma. Y hasta en este caso puede ser el rehusarse simplemente un desafío que incite a desarrollar la significación hasta que pueda transportarse la cosa. Las significaciones son reglas para usar e interpretar las cosas, siendo toda interpretación una atribución de potencialidad para producir cierta consecuencia.

Sería difícil imaginar una doctrina más absurda que la teoría de que las ideas generales o las significaciones surgen de una comparación de cierto número de cosas particulares que terminan reconociendo algo común a todas ellas. Semejante comparación puede emplearse para comprobar una regla de la que se sugiere una aplicación más amplia. Pero la generalización se practica espontá-

neamente hasta donde llegue en forma plausible; habitualmente, mucho más allá de donde llega en realidad. Una significación recién adquirida se aplica por la fuerza a todo lo que no se resiste evidentemente, como un niño usa una palabra nueva siempre que tiene ocasión de hacerlo o como juega con un juguete nuevo. Las significaciones se mueven de suyo hacia nuevos casos. A la postre fuerzan las condiciones a corregir esta tendencia espontánea. La meta y los límites de la aplicación se fijan experimentalmente en el proceso respectivo. La historia de la ciencia, por no decir nada de las creencias populares, es suficiente prueba de la dificultad que hay en someter a la disciplina de la experiencia esta tendencia irracional a la generalización. Llamarla *a priori* es enunciar un hecho, pero imputar a la *razón* el carácter *a priori* de la fuerza de generalización propia de las significaciones es invertir los hechos. La racionalidad se adquiere cuando la tendencia se vuelve circunspecta, basada en la observación y comprobada por medio de la experimentación deliberada.

La significación es objetiva lo mismo que es universal. Originada como un método concertado o combinado de usar o gozar las cosas, indica una posible interacción, no una cosa en su singularidad aparte. Una significación puede, naturalmente, no tener la especial objetividad que se le atribuye, como el silbar no augura realmente el viento, ni la ceremonia de rociar con agua señala la lluvia. Pero estas atribuciones mágicas de una relación extrínseca atestiguan la objetividad de la significación en cuanto tal. Las significaciones lo son naturalmente de una cosa u otra; la dificultad está en discernir la cosa exacta. Es necesaria la disciplina de la experimentación deliberada y ordenada para enseñarnos que ciertas significaciones, deliciosas u horrendas según los casos, son significaciones que se desarrollan en el proceso de las fiestas y la regulación de la comunidad, y no representan el régimen, las vías y medios de la naturaleza prescindiendo de las artes de la sociedad. Las significaciones científicas se añadieron a las estéticas y afectivas cuando en lugar de definirse los objetos en términos de sus consecuencias dentro de las interacciones y las discusiones sociales se definieron en términos de las consecuencias del uno para el otro. Esta distinción permitió a los objetos estéticos y afectivos emanciparse de las atribuciones mágicas, que eran debidas a que

se les atribuía *in rerum natura* las consecuencias que tenían dentro de la cultura tradicional del grupo.

No obstante, sigue siendo intachable la verdad de la filosofía clásica cuando adjudica objetividad a las significaciones, las esencias y las ideas. Es una herejía concebir las significaciones como una propiedad privada de ciertas existencias psíquico-espirituales. Con todo su nominalismo, vió Berkeley que las "ideas" son generales por su función y su oficio, aunque sean particulares por su existencia. Si el atribuir las ideas que se comportan de una manera eficaz a un orden establecido por Dios prueba que no percibió el origen naturalista de las mismas en la comunicación o la interacción de la comunidad, eso mismo manifiesta una apreciación de la objetividad de la significación más sana que la mostrada por aquellos que eliminaron su teología reteniendo su psicología. La falta de consecuencia de los sensualistas que para escapar al escepticismo extremo postulan la correspondencia de ciertas asociaciones de ideas con ciertas agrupaciones de cosas, es también una prueba arrancada a regañadientes de hasta qué punto obsede al espíritu la noción de la objetividad de las ideas a pesar de la teoría en contrario.

Las significaciones son objetivas porque son modos de interacción natural; esta interacción, aunque primariamente dada entre los seres orgánicos, abarca asimismo cosas y energías externas a las criaturas vivientes. La fuerza regulativa de las significaciones jurídicas proporciona un buen ejemplo. Un agente de la circulación levanta la mano o toca el pito. Su acción obra como una señal directiva de ciertos movimientos. Pero es algo más que un estímulo episódico. Encarna una regla de acción social. Su significación inmediata son sus consecuencias instantáneas en punto a la coordinación de los movimientos de los peatones y los vehículos; su significación ulterior y permanente —su esencia— es la seguridad de los movimientos colectivos que es su consecuencia. El no atender la señal condena a la persona a una detención, una multa o un arresto. La esencia encarnada en el pito del agente no es una oculta realidad superpuesta a un proceso sensorial o físico y que le da forma, una misteriosa entidad alojada de alguna manera en un acontecimiento psíquico. Su esencia es la regla general y persistente, el hábito estereotipado de la interacción social y en gracia al cual se usa el pito. El modelo o arquetipo que

constituye la esencia del pitido como un ruido determinado, es una ordenación de los movimientos de los peatones y los vehículos que el acuerdo colectivo instituye como consecuencia suya. Esta significación es independiente del paisaje psíquico, las sensaciones e imágenes del agente y demás interesados. Pero no por ello es el fantasma de un espíritu intemporal ni de una pálida entidad lógica divorciada de los acontecimientos.

El caso es el mismo cuando se trata de la esencia de cualquier acontecimiento no humano, como la gravedad, la virtud o el vertebrado. Nos interesan ciertas consecuencias de la interacción de las cosas; estas consecuencias no son *simplemente* físicas; acaban por formar parte de la acción y del destino humano. El fuego arde y el arder tiene su importancia. Entra en la experiencia; fascina el estar mirando las llamas que se retuercen; interesa evitar sus peligros y utilizar sus potencias benéficas. Cuando damos nombre a un acontecimiento llamándolo fuego, empleamos una prolepsis; no damos nombre a un acontecimiento directo, lo que es imposible. Empleamos un témino discursivo: invocamos una significación, es decir, las consecuencias potenciales de la existencia. La significación última del ruido hecho por el agente de la circulación es todo el sistema subsecuente de comportamiento colectivo, en el que por medio de un ruido están sujetos los individuos a una coordinación colectiva; su significación instantánea es una coordinación de los movimientos de los peatones y los vehículos de la proximidad inmediata y directamente afectados. Análogamente, la significación última o esencia denominada fuego es el conjunto de consecuencias de ciertos acontecimientos naturales dentro del esquema de las actividades humanas, en la experiencia del trato social, el hogar y el altar doméstico, el bienestar común, el laboreo de los metales, la circulación rápida y otras "cosas" semejantes. "Científicamente", ignoramos estas significaciones ulteriores. Y con harta razón, pues cuando queda determinado un orden consecutivo de cambios, es susceptible de regulación la significación final de los goces y estimaciones directos.

Mientras que el pensamiento clásico y sus supervivencias en los idealismos posteriores admitían que las ulteriores significaciones humanas, las significaciones de la asociación directa en el discurso, son formas de la naturaleza independientemente de su lugar en este último, ha sido dado al pensamiento moderno el tra-

zar una separación tajante entre las significaciones puntualizadas en términos de la relación causal entre las cosas y las puntualizadas en términos de la colectividad humana. Como consecuencia, trata el pensamiento moderno las últimas como despreciables o puramente privadas, como no constituyendo en absoluto la significación de acontecimientos naturales. El pensamiento moderno identifica las significaciones inmediatas con las únicas significaciones válidas y las relaciones abstractas se vuelven un ídolo. Pasar por alto en la ciencia las significaciones humanas de las consecuencias de las interacciones naturales es legítimo, más aún, es indispensable. Sentar y enunciar significaciones abstrayendo de las situaciones colectivas o compartidas es la única forma en que es posible modificar, ampliar y variar inteligentemente estas últimas. Los símbolos matemáticos son los que tienen la misma conexión con las situaciones característicamente humanas y sus consecuencias, y la invención de tales términos, libres de todo alcance estético y moral, es una parte necesaria de la técnica. En rigor, semejante eliminación de las significaciones ulteriores da quizá la mejor definición empírica posible de las relaciones matemáticas. Éstas son significaciones sin referencia directa a la conducta humana. Así es como una esencia se vuelve totalmente "intelectual" o científica, despojada de toda implicación finalista; expresando lo puramente instrumental sin hacer referencia alguna a los objetos por respecto a los cuales son instrumentales los acontecimientos en cuestión. Entonces se vuelve el punto de partida de una reflexión que puede terminar en fines o consecuencias de un humano padecer o gozar no experimentado anteriormente. El abstraer de toda consecuencia particular (que es la misma cosa que tomar la instrumentalidad en general) abre la vía a nuevos usos y consecuencias.

Esto es lo que acaece cuando se destaca de su propio contexto la significación de la señal del agente de circulación y se la inserta, digamos, en la palabra escrita y en el lenguaje de las publicaciones, como tema susceptible de ser considerado independientemente por los técnicos o por los miembros de la administración municipal. Al situarla dentro del contexto de otras significaciones (discutidas teórica y científicamente) queda emancipada de las consecuencias de su uso anterior. El resultado puede ser la invención de un nuevo y más perfecto sistema de semáforos

que lleve a cabo más eficazmente la regulación que la interacción humana. Sin embargo, apenas es probable que se dé un abstraer deliberadamente de todo ulterior uso y consecuencia humana en el caso de discurrir sobre un sistema de señales. En la ciencia física sí es completa la abstracción o emancipación. Las cosas se definen por medio de símbolos que sólo mientan las consecuencias de aquéllas relativamente unas a otras. "Agua" designa en la experiencia ordinaria la esencia de algo que tiene aplicaciones y usos familiares en la vida humana, la bebida, la limpieza, la extinción del fuego. Pero H^2O es algo arrancado a estas conexiones, para limitarse a encarnar en su esencia la eficacia instrumental por respecto a cosas independientes de las "cosas" humanas.

La contrapartida del pensamiento clásico que tomaba los fines, goces y usos no simplemente por verdaderos términos de los acontecimientos naturales (que es lo que son), sino como la esencia y forma de cosas independientes de la experiencia humana, es esa filosofía moderna que hace de la realidad algo puramente mecánico y que mira las consecuencias de las cosas en la experiencia humana como subproductos accidentales o fenoménicos. En verdad, el abstraer de la humana experiencia no es sino un emanciparse de goces familiares y específicos que proporciona un medio de descubrir consecuencias no puestas a prueba hasta entonces, de inventar, de crear nuevas necesidades y nuevas formas de bienes y males. En todo sentido legítimo de la noción de esencia son estas consecuencias humanas la esencia de los acontecimientos naturales. El agua sigue teniendo la significación del agua de la experiencia diaria cuando se vuelve la esencia H^2O, o de lo contrario H^2O carecería totalmente de significación, sería un simple sonido, no un nombre inteligible.

La significación fijada como esencia en un término del discurso es algo que cabe administrar y manipular, algo con lo que cabe experimentar imaginativamente. Exactamente así como manipulamos con toda franqueza las cosas, haciendo nuevas separaciones y combinaciones e introduciendo con ello las cosas en nuevos contextos y circundancias, así también reunimos los universales lógicos en el discurso, donde cohabitan y engendran nuevas significaciones. Nada hay de sorprendente en el hecho de que la dialéctica (o la deducción, como la llaman los modernos) dé origen a nuevos objetos; de que sea "sintética", en lenguaje kantiano, en lugar

de limitarse a explicar lo que ya se tenía. Todo discurso, oral o escrito, que es más que un rutinario desenrollar hábitos vocales, dice cosas que sorprenden al mismo que las dice, con frecuencia más aún de lo que sorprenden a cualquier otro. El discurso lógico sistemático o el raciocinar es la misma clase de cosa efectuada siguiendo reglas más rigurosas. Incluso bajo el dominio de reglas rigurosas es el brote de significaciones nuevas mucho más semejante de lo que es convencional suponer a lo que acaece en la libre conversación. Las reglas del orden y la coherencia lógica pertenecen a la economía y eficacia de la combinación y la separación en la generación de nuevas significaciones, no a las significaciones en cuanto tales. Son reglas de una cierta clase de experimentación. Al ensayar nuevas combinaciones de significaciones se da con las consecuencias satisfactorias de nuevas significaciones, que pueden disponerse entonces en un sistema. El experto en materia de pensamiento es aquél que tiene habilidad para hacer experimentos de introducción de una significación vieja en nuevas situaciones y un oído lo bastante sensible para descubrir las armonías y disonancias resultantes. El pensamiento más "deductivo" es en su verdadera realidad una serie de ensayos, observaciones y elecciones. Es una "serie de intuiciones", en uno de los sentidos de la ambigua palabra intuición, y la lógica es *ex post facto*, dando expresión al talento de formular económicamente las congruencias e incongruencias que se han puesto de manifiesto. Todo "silogismo" que sea tal *ab initio* lo lleva a cabo mejor que cualquier "pensador" una máquina que manipule símbolos automáticamente.

Esta capacidad de las esencias para entrar fácilmente en toda clase de nuevas combinaciones y de este modo engendrar significaciones ulteriores más profundas y de mucho más alcance que aquellas de que surgieron, les da una apariencia de vida y curso independiente, una apariencia que es responsable de que algunos pensadores las hayan elevado hasta un reino separado del de la existencia y superior a éste. Considérense las interpretaciones que se han basado en esencias tales como cuatro, más, la raíz cuadrada de menos uno. Son éstas en el acto tan manejables y tan fértiles en consecuencias cuando se las junta con otras, que los pensadores primariamente interesados en sus hazañas las tratan no como importantes términos del discurso, sino como un orden de enti-

dades independientes de la humana invención y uso. El hecho de que podemos considerarlas y registrar lo que acaece cuando se juntan, y de que las cosas que acaecen son tan independientes de nuestras voliciones y expectativas como los descubrimientos de una exploración geográfica, se toma como prueba de que constituyen entidades dotadas de un Ser subsistente independientemente no sólo de nosotros, sino de cualesquiera acontecimientos naturales.

Se conciben con demasiada estrechez las alternativas. Por no ser las significaciones y las esencias estados del espíritu, por ser tan independientes de la sensación y la imagen directa como las cosas físicas, y por no ser sin embargo cosas físicas, se admite que son una clase especial de cosas llamadas metafísicas o "lógicas" en un estilo que separa la lógica de la naturaleza. Pero hay muchas otras cosas que no son existencias físicas ni psíquicas y que son dependientes de la asociación e interacción humana, como se puede demostrar. Estas cosas funcionan además emancipando y regulando el trato humano subsiguiente; su esencia es su contribución a hacer este trato de más alcance y más directamente remunerador. Tómese la clase de cosa puesta por ejemplo en la regulación del tráfico. El sonido del pito es un acontecimiento existencial particular, numéricamente distinto, con su propia posición espacial y temporal singular. Esto no puede decirse de la regla o del método de interacción social cooperativa de que es manifestación y que hace efectiva. Una forma continua de acción organizada no es una existencia particular, ni por ende física o psíquica. Sin embargo, las consecuencias del ejemplo del método de coordinar los movimientos de suerte que no se estorben unos a otros, tiene a la vez un aspecto físico y un aspecto psíquico. Físicamente hay una alteración de los cambios en el espacio que de otro modo ocurrirían. Psíquicamente hay goces y molestias que de otro modo no tendrían lugar. Pero ninguno de estos accidentes ni todos ellos juntos forman la esencia o ulterior significación del sonido del pito; son notas distintivas de un concierto más seguro de la actividad humana que constituye su alcance como consecuencia de un orden legal encarnado en el pitar.

La cuestión de la significación y la esencia ha entrado hasta tal punto en un callejón sin salida y está erizada de tantas dificultades, que bien vale la pena de insistir en la consideración de

las entidades jurídicas para ver si salimos de la separación de la esencia respecto de la existencia. ¿Qué es una corporación, un fuero? Una corporación no es ni un estado psíquico, ni un acontecimiento físico particular en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, es una realidad objetiva, no un Reino ideal del Ser. Es una realidad objetiva que tiene una multitud de consecuencias físicas y psíquicas. Es algo que tenemos que estudiar como estudiamos los electrones; algo que presenta, como hacen estos últimos, propiedades inesperadas, y que al introducirlo en situaciones nuevas se conduce ejerciendo nuevas reacciones. Es algo que cabe conducir, facilitar y obstruir, exactamente como cabe hacer con un río. Con todo, no existiría ni tendría significación ni poder alguno, prescindiendo de la interacción de los seres humanos unos sobre otros, interacción en la que están implicadas cosas externas. En cuanto esencia jurídica o método concertado de interacción regulada, tiene una corporación su propio y progresivo curso.

Encima, una regla jurídica implica una jurisdicción, un cuerpo particular de personas dentro de un cierto territorio al que se aplica. El alcance jurídico de un acto depende de *dónde* tiene lugar. Ahora bien, un acto es una interacción, una transacción, no aislada, no autosuficiente. La etapa inicial de un acto y las consecuencias terminales que, entre todas, determinan su significación, pueden estar sumamente distantes en el espacio lo mismo que en el tiempo. ¿Dónde está, entonces, el acto? ¿Cuál es su lugar? La respuesta más rápida es la que se da en términos del comienzo del acto. El acto se llevó a cabo donde estaba corpóreamente el agente en el momento de ejecutarlo. Supóngase, sin embargo, que antes de que lo descubran cambia de domicilio el autor de un hecho criminal, pasando a residir dentro de otra jurisdicción. La necesidad de seguridad, en unión con el concepto de jurisdicción, conduce a la originación de un nuevo concepto o esencia, el de extracción o conflicto de jurisdicciones. Así es como se desarrollan nuevos procedimientos, con sus correspondientes nuevos conceptos técnicos o significaciones, por medio de los cuales puede reclamarse y trasladarse a una persona acusada de un crimen. El concepto de jurisdicción, en combinación con los de seguridad, justicia, etc., origina deductivamente otros conceptos.

El proceso no para aquí. Un agente requiere un paciente. Supóngase que una persona del estado de Nueva York dispara una bala a través del límite de Nueva Jersey y mata a alguien de este estado, o manda por correo unos dulces envenenados a una persona de California que muere por comerlos. *¿Dónde* se ha cometido el crimen? La persona culpable no está dentro de la jurisdicción del estado donde se produjo la muerte; luego su crimen no se cometió, por definición, en este estado. Pero como la muerte tampoco ocurrió donde él estaba corpóreamente a la sazón, tampoco ocurrió ningún crimen en esa jurisdicción, estando como está definido el lugar en términos del domicilio del agente. La esencia "extradición" no es aplicable porque no hay ningún crimen por el cual hacerlo objeto de ella. En suma, en virtud de la significación recibida de jurisdicción no se ha cometido ningún crimen en ninguna parte. Semejante resultado es evidentemente perjudicial a la integridad y seguridad de la sociedad y el trato humano. Así se advierte el elemento de transacción que hay en un acto; un acto iniciado dentro de una jurisdicción dada resulta un crimen cuando sus consecuencias perjudiciales ocurren fuera de la misma. El lugar del acto se extiende ahora todo a lo largo del camino de Nueva York a California. Y así quedan incluídos en una significación tan sencilla como la del lugar de un acto dos acontecimientos particulares, independientes, susceptibles de ser observados directamente, junto con una conexión entre ellos que es inferida, no directamente observable. En el lenguaje tradicional de la filosofía es la esencia ahora ideal o racional, no sensible. Sobre todo esto, un sistema de significaciones jurídicas se desarrolla modificando varias con vistas a la coherencia o el orden lógico. Y así se vuelven las significaciones más independientes todavía de los acontecimientos que condujeron a ellas, pudiendo enseñarse y exponerse como un sistema lógico cuyas partes están deductivamente enlazadas unas con otras.

En los casos civiles, sin embargo, no llega el concepto de lugar, ni siquiera ampliado como se acaba de indicar, a tomar en cuenta todas las consecuencias que se encuentran necesitadas de regulación, por la adscripción de derechos y responsabilidades a ciertas clases de actos. Una transacción puede referirse a bienes muebles o raíces que obren en una jurisdicción diferente de la de cada una de las partes directamente interesadas en ella. Sus consecuencias

abarcan a personas que viven en una tercera jurisdicción. El resultado final es la tendencia en algún caso a derrocar el primer concepto y más directamente físico (o especialmente limitado) de jurisdicción en lo que respecta al lugar. Jurisdicción acaba por significar el "poder de obrar legalmente" en un cierto asunto específico, más bien que un "área dentro de la que ha ocurrido la acción", esto es, el área queda definida por el poder de actuar, que a su vez queda determinado por respecto a las consecuencias que se encuentran deseables, mientras que originalmente se había empleado un concepto fijo de área para fijar el poder de la acción legal. Si se pregunta "dónde" tiene lugar una transacción, la única respuesta posible sobre la base del procedimiento judicial parece ser en muchos casos la de que tiene lugar dondequiera que tiene las consecuencias que se estima socialmente importante regular.[1]

Las instituciones jurídicas incorporan dondequiera esencias tan objetivas y coercitivas con respecto a las opiniones, emociones y sensaciones de los individuos como son los objetos físicos; esencias generales, susceptibles de ser examinadas independientemente, de conectarse fructíferamnte unas con otras y de extenderse a fenómenos concretos no relacionados anteriormente con ellas. Al mismo tiempo puede describirse empíricamente el origen y naturaleza de tales significaciones haciendo referencia a las interacciones sociales y sus consecuencias. Tales significaciones son medios de regular consecuencias, estableciendo una referencia mutua y actual entre los diversos actos de agentes de interacción. Si tenemos presente la posibilidad de transferir semejante método regulativo a nuevos y anteriormente inconexos universos del discurso, nada hay de asombroso en el hecho de que una mancha pueda signifi-

[1] En este respecto es la tendencia actual del derecho (aunque no siempre sus formulaciones doctrinales) más avanzada que las ideas corrientes entre los filósofos. Compárense las discusiones acerca de "dónde" tiene lugar una ilusión, o cuál es el lugar de la experiencia pasada y "dónde" existen las posibilidades no realizadas. Algunos escritores se dan por satisfechos con localizarlas "en" la psique, aunque por otra parte niegan que la psique sea espacial. Entonces, comprendiendo que la existencia psíquica "en" la que están localizadas estas cosas es ella misma una existencia particular presente, encuentran necesario localizar una "esencia" o significación dentro de la piel del estado psíquico.

car una estructura anatómica, un cambio en el tamaño de una columna de mercurio cambios en la presión atmosférica y por tanto lluvia probable. Nada de asombroso hay, por tanto, en el hecho de que las significaciones expresadas en símbolos sean capaces de dar por resultado un vasto y creciente sistema de matemáticas. Una esencia que es un método para proceder puede ligarse a otros métodos de proceder en forma que dé por resultado nuevos métodos, traiga consigo una revisión de los métodos antiguos y origine un conjunto sistemático y ordenado —todo ello sin referirse a aplicación alguna de método alguno a grupo particular alguno de existencias concretas y abstrayendo completamente de cualesquiera consecuencias particulares que deban regular los métodos o los universales lógicos. Para las matemáticas son tales significaciones objetos tan independientes como el material con que trabaja un zoólogo. Es instructiva la comparación con máquinas como una segadora automática o un sistema telefónico. Las máquinas se desarrollan en la experiencia humana, no anteriormente a ella, ni independientemente de ella. Pero son objetivas y compulsoras por respecto a los procesos físicos y psíquicos particulares y presentes; son métodos generales de llegar a ciertas consecuencias; son interacciones de existencias físicas anteriormente existentes. Más aún, su eficacia depende de otras existencias naturales independientes; las máquinas sólo producen ciertas consecuencias cuando se usan en conexión con otras existencias que limitan y ponen a prueba su operar. Cuando las máquinas han alcanzado cierto grado de desarrollo, pueden los ingenieros dedicarse a construir nuevas máquinas y a introducir mejoras en las viejas sin hacer referencia específica alguna a los usos y aplicaciones concretas. Esto es, a los inventores les guía la lógica inherente a las máquinas existentes, fundada en la observación de las relaciones coherentes que guardan las partes de la máquina unas con otras y con el tipo de la máquina entera. Un invento puede ser, así, el resultado de puros cálculos matemáticos. No obstante, la máquina sigue siendo una máquina, un artificio instrumental para regular interacciones en referencia a determinadas consecuencias.

Cuando el "concepto" de una máquina, su significación o esencia incorporada en un símbolo engendra deductivamente planos de nuevas máquinas, es fructífera la esencia porque se la arbitró desde un principio para un propósito. Su éxito o fracaso

subsiguiente en la realización de su propósito, en acarrear las consecuencias deseadas, junto con la reflexión sobre la razón del mismo, proporciona una base para revisar, extender y modificar la esencia en cuestión; así es como tiene un curso y consecuencias de suyo. Si tomamos por guía los casos verificables empíricamente, se verá que las esencias matemáticas y morales pueden ser dialécticamente fructíferas porque, al igual de otras máquinas, están construídas para el fin de lograr ciertas consecuencias con un gasto mínimo y una economía y eficacia máxima.

La comunicación es final tanto como instrumental. Es un medio de instituir la cooperación, la dominación y el orden. Compartir la experiencia es el mayor de los bienes humanos. En la comunicación esa unión y contacto que es característica de los animales resulta de un encanto susceptible de una idealización infinita; que resulta a su vez el símbolo de la cumbre misma de la naturaleza. Es una idealización más digna la de que Dios es amor que la de que la divinidad es poder. Y como el amor en su plenitud aporta la luz y la sabiduría, es esta significación tan digna como la de que lo divino es la verdad. El alcance y la profundidad de los objetos poseídos en común desde una caricia momentánea hasta una perseverante comprensión y fidelidad permite distinguir diversos grados de participación en la alegría, los pesares, los sentimientos y los propósitos ajenos. Cuando un psicólogo como Bain reducía las "emociones delicadas" a sensaciones de contacto señalaba un base orgánica, natural. Pero no llegaba a relacionar ni siquiera el contacto orgánico con su función vital, la asimilación y la unión fecunda, a la vez que (y esto es de mayor importancia todavía) tampoco llegaba a advertir la transformación que sufre esta función biológica cuando sus consecuencias se vuelven, al advertirlas, una significación objetiva incorporada en un hecho fisiológico, natural, como esencia de éste.

Si el discurso científico es instrumental por su función, es también susceptible de volverse un objeto de goce para aquellos a quienes interesa. En conjunto muestra la historia humana que el pensar ha sido trabajoso al hacerse abstracto, remoto y técnico, o por lo menos que las circunstancias sociales han vuelto penoso para la mayoría el proceso de consecución de semejante pensamiento. En vista de la importancia de semejante actividad y sus objetos es una conquista inapreciable el que se torne un placer

intrínseco. Pocos filosofarían si al discurso filosófico no fuese inherente una fascinación peculiar. Sin embargo, no es lo satisfactorio de la actividad lo que define la ciencia o la filosofía; la definición nace de la estructura y función del objeto. Decir que el conocimiento es en cuanto fruto del discurso intelectual un fin en sí, es decir algo estética y moralmente cierto de algunas personas, pero que no indica nada acerca de la estructura del conocimiento, ni siquiera insinúa que sus objetos no son instrumentales. Éstas son cuestiones que sólo cabe decidir examinando las cosas en cuestión. El pensamiento imparcial y desinteresado, el discurso en términos de significaciones bien escrutadas, comprobadas y puestas en relación, es una verdadera bella arte. Pero es un arte abierta hasta ahora relativamente a pocos. Cartas, poesía, canto, teatro, novela, historia, biografía, participación en ritos y ceremonias santificados por el tiempo y ricos del sentimiento de las incontables multitudes que toman parte en ellos, son también formas del discurso que, separadas de las consecuencias instrumentales directas de la ayuda mutua y la cooperación, son fines para la mayoría de las personas. En ellas es el discurso a la vez instrumental y final. Nadie que tenga parte en situaciones hechas posibles por la comunicación permanece incólume ni sigue teniendo en el futuro la misma capacidad de acción eficaz. Las consecuencias ulteriores podrán ser buenas o malas, pero allí estarán. El papel de la sabiduría no es negar el hecho causal en virtud del valor intrínseco de la experiencia directa. Es hacer del objeto directamente satisfactorio el objeto que sea a la vez más fértil. El dicho de Matthew Arnold, de que la poesía es una crítica de la vida, suena duro a los oídos de algunas personas de fuertes inclinaciones estéticas; parece dar a la poesía una función moral e instrumental. Pero si la poesía no es una crítica de la vida por su intención, lo es por sus efectos, y así pasa con toda arte. Pues el arte fija los tipos de goce y apreciación con que se comparan otras cosas, selecciona los objetos de los deseos futuros, estimula el esfuerzo. Esto es cierto de los objetos en que encuentra sus valores directos o estéticos una persona particular y es cierto del hombre colectivo. El nivel y el estilo de las artes de la literatura, la poesía, la ceremonia, la diversión y el recreo que privan en una comunidad, proporcionando a ésta sus principales objetos de goce, hacen más que todo lo restante en punto a determinar la dirección corriente de las ideas

y de las actividades en la misma. Proporcionan las significaciones en términos de las cuales se juzga, estima y critica la vida. A un espectador de fuera le proporcionan material para valorar críticamente la vida llevada por la comunidad.

La comunicación es en un aspecto instrumental y en otro aspecto final. Es instrumental en cuanto nos libera de la operación en otro caso aplastante de los acontecimientos y nos permite vivir en un mundo de cosas que tienen significación. Es final en cuanto es una participación en los objetos y las artes valiosas para una comunidad, participación mediante la cual se realzan, ahondan y consolidan las significaciones en el sentido de una comunión. En razón de su característica instrumentalidad y finalidad son la comunicación y los objetos de su misma índole objetos últimamente dignos de temor, admiración y fiel estimación. Son valiosos como medios, porque son los únicos medios que hacen la vida rica en variadas significaciones. Son valiosos como fines, porque en tales fines queda el hombre elevado sobre su aislamiento directo y participa en una comunión de significaciones. Aquí como en tantas otras cosas está todo el mal en separar las funciones instrumentales y las finales. La inteligencia es parcial y especializada porque la comunicación y la participación son limitadas, sectarias, provincianas, confinadas a la clase, el partido, el grupo profesional. Por la misma causa es nuestro goce de los fines un lujo corruptor para algunos; brutal, trivial, rudo para otros; un excluir de la vida de libre y plena comunicación que excluye igualmente a unos y otros de la plena posesión de las significaciones de las cosas que entran en la experiencia. Cuando en la experiencia viven juntas las funciones instrumentales y finales de la comunicación, existe una inteligencia que es el método y el premio de la vida común y una sociedad digna de atraer el amor, la admiración y la lealtad.[2]

[2] Desde que se escribió originalmente lo inserto arriba he encontrado los siguientes pasajes del Dr. Malinowski en Ogden y Richards, *The Meaning of Meaning*: "Una palabra que significa un utensilio importante se usa en la práctica no para hablar de su naturaleza o reflexionar sobre sus propiedades, sino para hacerlo resaltar, entregarlo al que habla o indicar a otro hombre su uso decuado. La significación de la cosa está hecha de experiencias de sus usos en la práctica y no de contemplación intelectual... Una palabra *significa* para un nativo el adecuado uso de la cosa que sustituye, exactamente como un útil *significa* algo cuando puede manejarse y no significa nada cuando no

hay a mano ninguna experiencia práctica. Análogamente, un verbo, la palabra para una acción, recibe su significación de una participación activa en esta acción. Una palabra se usa cuando puede producir una acción, y no para describirla, ni menos aún para traducir pensamientos". (Pp. 488-9). No conozco palabras sobre el lenguaje que expongan con la misma claridad y sentido de la fuerza del hecho de que el lenguaje es primariamente un modo de acción usado para influir sobre la conducta de otros en relación con el que habla. Cuando dice "la forma en que estoy usando del lenguaje ahora, al escribir estas palabras, la forma en que ha de usarlo el autor de un libro como de un papiro o de una inscripción grabada, es una función muy artificial y derivada del lenguaje. En sus usos primitivos funciona el lenguaje como un eslabón en el concierto de la actividad humana, como una pieza de la conducta humana" (p. 474), muestra Malinowski que para entender la significación del lenguaje de los salvajes hemos de ser capaces de restaurar la circundancia social entera que es lo único capaz de dar la significación. Y al tomar en cuenta el lenguaje narrativo y ceremonial lo mismo que el práctico, muestra que los penetra el mismo principio. "Cuando se cuentan o discuten incidentes entre un grupo de oyentes, hay, primero, la situación de ese momento hecha de las respectivas actividades sociales, intelectuales y emotivas de los presentes. Dentro de esta situación crea la narración nuevos lazos y sentimientos por obra de la atracción emotiva de las palabras. En todo caso, es el lenguaje narrativo primariamente un modo de acción social y no un simple reflejo del pensamiento". (P. 475). Luego hay el uso del lenguaje "en el libre trato social sin propósito". "Al discutir la función del lenguaje en las manifestaciones de la simple sociabilidad, llegamos a uno de los aspectos fundamentales de la naturaleza humana en la sociedad. Hay en todos los seres humanos la conocida tendencia a congregarse, a estar juntos, a gozar la compañía mutua... La taciturnidad no significa sólo hostilidad, sino directamente un mal carácter. El romper el silencio, la comunión de las palabras es lo primero que hay que hacer para anudar lazos de amistad". (Pp. 476-7). Aquí tiene el lenguaje a la vez el uso instrumental de re-asegurar y el valor final de realzar el sentimiento de participación en un todo de la misma índole. Así es la comunicación no sólo un medio de alcanzar fines comunes, sino el sentimiento de comunidad, de comunión, realizado. Nada se ha escrito más importante para que los filósofos lo escuchen que la conclusión del Dr. Malinowski: "El Lenguaje está poco influído por el pensamiento, pero el Pensamiento, al contrario, teniendo que tomar de la acción su instrumento —esto es, el lenguaje— está altamente influído por éste. Para resumir diremos que las categorías gramaticales fundamentales, comunes a todas las lenguas humanas, sólo pueden entenderse por referencia a la *Weltanschauung* pragmática del hombre primitivo, y que a través del uso del lenguaje no pueden menos de haber influído profundamente las bárbaras categorías primitivas sobre las posteriores filosofías del hombre." (P. 498.) Malinowski pasa a mostrar su influencia en la acuñación de las categorías de sustancia (nombres), de acción centrada en torno a objetos (verbos) y de relaciones espaciales (preposiciones). Y concluye poniendo expresamente en guardia contra "la vieja falacia realista de que una palabra garantice o encierre la realidad de su signi-

ficación. La migración de las raíces a lugares impropios ha dado a la imaginaria realidad de la significación hipostatada una especial solidez propia. Pues desde el momento en que una primitiva experiencia garantiza la existencia sustancial de algo que se encuentra dentro de la categoría de sustancia en bruto, de *Protousia*, y ulteriores cambios lingüísticos introducen en ella raíces como 'ir', 'reposo', 'movimiento', etc., la obvia inferencia es la de que talas entidades o ideas abstractas viven en un mundo propio." (P. 509). Aquí tenemos la fuente de la clásica hipostatación de la esencia que se describe en el texto como debida al aislar de su circundancia en la interacción humana importantes significaciones de las cosas.

VI

LA NATURALEZA, EL ESPÍRITU Y EL SUJETO

LA PERSONALIDAD, la subjetividad, el yo, son funciones finales que surgen con las interacciones orgánicas y sociales de organización compleja. La individualidad personal tiene sus bases y condiciones en acontecimientos más simples. Las plantas y los animales infrahumanos obran *como si* les interesara que se mantuviese su actividad, su característica receptividad y reactividad. Hasta los átomos y las moléculas muestran una tendencia selectiva en su indiferencia o afinidades y repulsiones cuando se hallan expuestas a la acción de otros acontecimientos. Respecto a algunas cosas, están hambrientas de ellas hasta llegar al extremo de la voracidad; en presencia de otras son tardas y frías. No es sorprendente que la ciencia ingenua atribuyera un apetito de su propio resultado final a todos los procesos naturales, ni que Spinoza identificara la inercia y el "momento" con la tendencia inherente a las cosas de perseverar en su ser y alcanzar la perfección que les corresponde. En un sentido auténtico, aunque no psíquico, muestran los seres naturales preferencias y concentración del interés.

Tocante a la naturaleza del individuo, como en tantas otras cosas, han seguido opuestas sendas las filosofías clásicas y las modernas. En el pensamiento griego se atribuyó al Ser el amor de la perfección, de la autosuficiencia. El estado de autosuficiencia excluyente de toda deficiencia era lo que constituía el individuo, concibiéndose el cambio significativo como la generación de semejante todo. En consecuencia, y en vista de la evidente inestabilidad de las existencias particulares que los modernos llaman corrientemente individuos, era el verdadero individuo una especie dotada de forma e inmutable en el tiempo. Lo que los modernos llaman individuos eran especímenes particulares, transitorios, parciales e imperfectos del verdadero individuo. La especie humana es más verdaderamente un individuo que tal o cual hombre. Aunque Aristóteles criticó a su maestro por dar el Ser al género o universal separado de las cosas particulares, nunca dudó de que la especie fuera una entidad real, un todo metafísico o existencial

que incluía y caracterizaba todas las cosas particulares. Una forma-tipo no tenía ser separado; pero incorporada en las cosas particulares, hacía de ellas una clase intrínsecamente unificada y acotada, que en cuanto clase no era generada y era incorruptible, perfecta y completa.

La ciencia moderna ha vuelto extraña esta concepción. Sin embargo, era una interpretación natural de las cosas que se encuentran en la experiencia ordinaria. No cabe reconocer las diferencias cualitativas y directas de las cosas sin advertir que las cosas poseedoras de estos rasgos cualitativos forman estirpes o familias. El hecho de que la familia sea más duradera, importante y real que cualquiera de sus miembros, de que la familia confiera su estabilidad y carácter a sus componentes, de suerte que quienes no tienen familia alguna son proscritos y vagabundos, representa una situación notable en la mayoría de las formas de la cultura humana. Dentro de tal esquema cultural son esas peculiares diferencias que constituyen para nosotros la individualidad personal simples variaciones accidentales del tipo familiar. La forma que distingue a una estirpe permite a una persona particular que la sitúen, conozcan e identifiquen. El hábito moderno de usar el "yo" y el espíritu como intercambiables es inconcebible cuando son realidades sólidas la familia y la comuna. Para los griegos era una estirpe un sistema organizado en que una forma ideal une individuos variados en un verdadero todo dándoles un carácter distintivo y reconocible. La presencia de la forma genérica en las cosas las vuelve conocibles. El espíritu no es sino el sistema ordenado de todos los caracteres que constituyen estirpes diferentes entre los hombres, diferentes de acuerdo con las diferencias de las constituciones orgánicas. Dentro de semejante manera de ver representa la subjetividad o individualidad del espíritu una anomalía, una falta de realización de las formas objetivas por parte de la familia abarcada de ellas que impide que se impriman adecuadamente, en virtud de la obstinada resistencia de una constitución material. Lo que aprecian y exaltan los modernos como individual era justamente la deficiencia que es la fuente de la ignorancia, la opinión y el error.

Tan marcada diferencia en la estimación del "estado" de individualidad es prueba de una diferencia entre el contenido empírico de la cultura antigua y el de la moderna. En las culturas pri-

mitivas está dominada la experiencia por lo que ha llamado categorías de la participación y la incorporación una escuela francesa contemporánea. La vida y el ser pertenecen en un sentido preeminente a la tribu y la familia; las criaturas particulares sólo son miembros de un todo consolidado. Este estado social de cosas constituyó el modelo conforme al cual se construyeron todos los acontecimientos naturales. No se necesita aceptar todos los detalles de las teorías de esta escuela francesa, ni siquiera admitir sus principios generales, para reconocer el carácter predominantemente colectivista de la cultura primitiva y para percibir su influencia sobre las creencias y las formas de pensar primitivas. Un individuo era un miembro de un todo colectivo; en su ser miembro de éste se acotaban prácticamente sus logros y posibilidades. Desde su nacimiento era el sujeto de una asimilación e incorporación de las tradiciones y costumbres de su grupo; la medida de su persona era la extensión en que venía a ser vehículo de las mismas. Una personal creencia o invención hubiera sido una desviación, una dañosa excentricidad, señales de una predisposición a la deslealtad. Lo personal era equivalente a lo ilícito, y toda innovación y apartarse de la costumbre era ilícito: testigo el hecho de que los niños debían educarse e insertarse en la tradición y la costumbre. Pero, además, esta necesidad de educación y de mantener la tradición contra el desviarse de ella sirve para hacer presentes al espíritu costumbres en otra forma inconscientes y para tornar la conciencia de ellas aguda y emotiva.[1] Por ende, son las costumbres algo más que simples vías abiertas a la acción, es la tradición más que una imitación y reproducción desde fuera de lo que priva en la conducta externa. La costumbre es Nomos, señora y reina de todo, de las emociones, las creencias, las opiniones y los pensamientos lo mismo que de las acciones.

Mas el espíritu tiene ocasionalmente dentro de una forma individualizada un efecto constructivo. Toda invención, todo adelanto en el arte, tecnológico, militar y político, tiene su génesis en la observación y la ingeniosidad de un innovador individual. Todos los utensilios, trampas, herramientas, armas, relatos prueban

[1] V. Boas, *The Mind of Primitive Man*. El capítulo VIII de este libro me parece dar lo que hay de sólido en la manera de ver de la aludida escuela francesa, libre de sus exageraciones.

que alguien ejercitó en algún momento su iniciativa en desviarse de los modelos y patrones consuetudinarios. El accidente tuvo su parte, pero *alguien* hubo de observar y utilizar el cambio accidental antes de surgir una nueva herramienta o costumbre. Los hombres no estuvieron plena y exclusivamente sometidos a las exigencias de la costumbre, ni siquiera cuando en las innovaciones se veían amenazas contra el bienestar del grupo y desconfianza respecto de sus dioses.

Como ha dicho Goldenweiser: "Sea que se esté manufacturando un puchero, un cesto o una cobija, o que se esté labrando el suelo o que se esté cazando o combatiendo un animal —en todas estas situaciones hace frente el hombre a una tarea individual, técnica. En todas estas direcciones hay espacio para exhibir y desenvolver la habilidad. En la industria y la caza, en una expedición marítima y una algara, pueden hacerse las cosas bien y menos bien... Hay ocasión de comparar los esfuerzos individuales, hay rivalidad." [2] Como fruto de esta rivalidad entre los individuos nace el entrenamiento; los que sobresalen sientan un modelo para que los demás lleguen a él; proporcionan ejemplos de técnica para que los adopten los demás, hasta que gradual o súbitamente inician una nueva costumbre. Hasta en las culturas más dadas a la reproducción, se produce siempre alguna creación, mediante variaciones específicas, esto es, por medio de los individuos. Así, aunque negativamente signifique la individualidad algo que debe andar sometido, positivamente denota la fuente del cambio en las instituciones y las costumbres. Si el lado negativo es el más consciente y más animado, el aspecto positivo está ahí y se aprovecha, aunque sólo sea furtiva y subrepticiamente. En conjunto permanecían ignorados la imaginación y el esfuerzo de los técnicos y artistas individuales, prevaleciendo en idea la doctrina de los todos fijos con sus modelos fijos. Podemos perfectamente seguir las afirmaciones del Dr. Goldenweiser. "Cuando la tradición es cuestión de palabra oral, está toda la ventaja del lado de la edad. El más viejo es el que manda", porque él es el hombre de más experiencia y aquel que mejor encarna la pura experiencia del grupo. Éste es lo bastante pequeño para ser homogéneo; las innovaciones se destacan y atraen el resentimiento; las actividades con-

[2] *Early Civilization*, pp. 407-8.

suetudinarias están además enredadas en las mallas del ceremonialismo y tienen sanciones sobrenaturales; los cambios, una vez adoptados, se vuelven hábitos colectivos automáticos, persistiendo no como ideas o en virtud de una intuición de principios, sino como "hábitos motores que no representan nada más que un conocimiento y una experiencia técnica convertidos en mecánicos por la habituación"; individual "conciencia y raciocinio quedan rápidamente incorporados en resultados objetivos que se transmiten mientras que perece el pensamiento; las invenciones se tornan parte del equipo técnico de la conducta, no del pensamiento ni la comprensión". En semejantes circunstancias, se quedan los matices individuales del pensamiento en ensueños íntimos, o pronto se traducen en instituciones objetivamente establecidas por medio de una acumulación gradual de cambios imperceptibles. El carácter excepcional de la individualidad creadora se refleja en el atribuir el origen de las artes industriales y políticas a dioses y héroes semidivinos.

Así, el artista y el artesano se limitan a observar, como se hizo notar en otro pasaje, modelos y patrones acabados, y a seguir sin ponerlos en cuestión procedimientos establecidos anteriormente. Se aceptan modelos y métodos como pertenecientes a la naturaleza objetiva de las cosas; no hay, en seguida, conciencia de conexión alguna entre ellos y el deseo y el pensamiento personal; señalar semejante conexión delataría un ánimo peligrosamente subversivo. El punto de vista que se despliega en ella está tan lejos del que anima la psicología y filosofía moderna, que no es fácilmente reconocible; sin embargo, no tenemos, ni siquiera hoy, que ir lejos para encontrar una idea análogamente reguladora de la actividad y de la fe. Lo mismo diría el mecánico que sigue un calco y un procedimiento dictados por su máquina en la producción de artículos en serie, si a la vez fuera inteligente y no estuviera al tanto de las invenciones ajenas. Las formalidades jurídicas adoptan conscientemente ideas realistas similares en política y moral, y encuentran que la exhibición del espíritu que admiten en la ciencia y en la industria es anarquista y destructora en campos menos técnicos. Tipos y modelos les parecen dados en la naturaleza de las cosas, teniendo por contraria a la razón lo mismo que a la sinceridad y fidelidad la intervención de la iniciativa y la invención, de la individualidad.

Cuando la experiencia es de esta suerte, sólo que observar y conformarse tiene el obrero o demiurgo individual. Éste no es sino un caso que debe subsumirse bajo un todo fijo hasta donde sea posible; lo demás es simplemente cuantitativo y accidental. Platón encontraba en las artes ejemplificaciones de arquetipos fijos que gobernaban procesos particulares de cambio gracias a darles medida y proporción, de donde el que en la medida en que eran cognoscibles se sujetasen de antemano los cambios a la dialéctica de la geometría. Como en el *Filebo*, la medida es lo primero; luego viene lo medido, lo simétrico y bello; el espíritu consciente y la sabiduría figuran en tercera línea como observación de la medida y lo medido anteriormente establecidos. Por manera semejante pudo Aristóteles sacar del análisis del proceder del artesano su doctrina de los cuatro principios de la naturaleza, sin la menor sospecha de que con ello sometía su metafísica a una traducción antropomórfica de la naturaleza, tomando por medida de esta última la acumulación de los cambios individuales de la inteligencia y la destreza. Es absurdo acusar a estos pensadores de hipostatar estados y procesos psíquicos. Como su propia experiencia les presentaba la subordinación del espíritu individualizado a objetos, operaciones, modelos y fines que estaban preestablecidos y comparecían acabados y completos, fueron en la misma medida su metafísica y lógica un fidedigno registro de lo que encontraban. La filosofía griega no convirtió en realidades cósmicas condiciones psicológicas, sino rasgos positivos de las instituciones. La idea de que la generalización, las intenciones, etc., son procesos psíquicos individuales no surgió hasta que la experiencia sufrió tal cambio que las funciones del espíritu individualizado fueron productoras de realizaciones objetivas y por ende susceptibles de observación externa.

Cuando esto acaeció, sobrevino una revolución extraordinaria. Cambió completamente el concepto del individuo. Éste ya no fué algo completo, perfecto, acabado, un todo orgánico de partes unidas por la impresión de una forma general. Lo estimado como individual pasó a ser algo móvil, cambiante, discontinuo y, sobre todo, inicial en vez de final. Mientras el desviarse los individuos del orden establecido significó desorden, era razonable la metafísica y lógica de la subordinación de las partes a la forma de un todo pre-formado. Sólo cabía reconocer el espíritu individualizado

en un sentido que no fuese peyorativo cuando sus cambios eran sociales o se utilizaban para engendrar mayor seguridad social y plenitud de vida. Tan sólo era posible cuando las relaciones sociales eran heterogéneas y expansivas o cuando la demanda de iniciativa, invención y cambio excedía a la de adhesión y conformidad. Es digno de nota que ni siquiera Platón pudo con su mucho celo por un todo organizado y fijo imaginar su generación salvo por medio del esfuerzo de algún individuo felizmente constituído y afortunadamente situado. La heterogeneidad social no promueve por sí sola cambios con consecuencias socialmente deseables, erigiendo la individualidad en algo objetivo y socialmente reconocido. Lo cual sólo puede significar la ruptura de la piadosa adhesión al resultado acumulado y conservado de la historia anterior. Pero que se dé una situación en que todavía sea vital la tradición del orden y la unidad a la vez que el estado de cosas actual sea un estado de cambio y de conflicto, y se producirá una situación en que la dependencia se impondrá por fuerza a la individualidad. Aun cuando se conciba su función en un principio como simplemente restauradora, como una vuelta a un estado anterior y mejor de cosas, como los pensadores italianos querían volver a la cultura greco-romana y los primeros protestantes a la cristiandad primitiva, con todo es la obra de los individuos, y no la de la tradición colectiva, lo que representa la esperanza y la confianza. En tales circunstancias se aprecian los centros individualizados de iniciación y energía, porque estando emancipados de la red de las fuerzas en curso, están en libertad de dirigir el cambio hacia nuevas consecuencias objetivas.

En la vida moderna se ha entendido el individualismo de diversas maneras. Para los fieles a la tradición clásica es una rebelión de bárbaros indisciplinados que vuelven al egotismo espontáneo y petulante de la niñez; en otra versión de esta misma idea es la rebelión de la nturaleza humana no regenerada contra la autoridad divina establecida entre los hombres para su salvación. Para otros aún es una emancipación, el logro de la madurez voluntaria, una brava independencia que arroja lejos de sí todo yugo y cadena externa, afirmando que todo ser humano es un fin en sí mismo, y efectuando una transferencia a cada unidad consciente de los predicados honoríficos anteriormente reservados a la clase, la especie, el universal. En todo caso, ya no es el indi-

viduo precisamente un ser particular, una parte carente de significación salvo dentro de un todo comprensivo de ella, sino que es un sujeto, un yo, un centro peculiar de deseo, pensamiento y ambición.

El partidario del método de denotación empírica difícilmente puede aceptar ni la manera de ver que considera el espíritu subjetivo como una aberración, ni la que hace de él una fuente independiente de creación. Empíricamente, es el espíritu subjetivo un agente de nueva reconstrucción de un orden preexistente. Una crítica de la historia de las doctrinas políticas durante la formación de los modernos estados de Europa puede mostrar la diferencia que hay entre tal manera de ver y las del universalismo clásico y del moderno subjetivismo extremo. Las viejas doctrinas habían afirmado que el estado existe por naturaleza. Las modernas declararon que existía en virtud de pactos celebrados entre los individuos que querían instituir un orden civil. Podemos imaginar a los reformadores del siglo XVII diciendo que los estados que encontraban sobre ellos existían realmente por naturaleza —esto era justamente aquello de que se trataba. Por ser productos naturales, eran productos de la fuerza, el azar, el fraude y la tiranía. Por lo mismo eran naturalmente el teatro de la guerra internacional y civil, de servidumbres e iniquidades, de la intriga y de una dura coacción —eran un enorme accidente histórico. Un estado justo y bueno tenía que ser un estado traído a la existencia por una convención voluntaria, por un intercambio de promesas y un compromiso de obligaciones mutuas. Un buen estado no existe por naturaleza, sino por obra de las actividades coadyuvantes de los yos individuales en busca de la satisfacción de sus necesidades. Tal estado implica arte, no naturaleza; implica una clara percepción por parte de los individuos de lo que desean y de las condiciones por medio de las cuales pueden satisfacer sus deseos. En el detalle se dividieron los pensadores en escuelas opuestas. Unos sostuvieron que por naturaleza los individuos son asociales, pero que se vuelven sociales cuando los sujeta a la disciplina una ley de institución artificial a la que repugnan naturalmente. Otros atribuyen al individuo natural cierto grado de inclinación amistosa y simpatizante. Ambas escuelas estaban de acuerdo en que el justo orden político y la legítima autoridad y subordinación es un producto de la unión voluntaria de indivi-

duos naturalmente exentos de toda sumisión al universal de la ley civil.

La verdad de que era un símbolo el contrato social es la de que las instituciones sociales, en la forma en que existen, sólo pueden mejorar mediante la intervención deliberada de aquellos que enmancipan su espíritu de las normas del orden vigente. El hecho básico fué la percepción de la posibilidad de un cambio, de un cambio para mejorar, en la organización social. El hecho de que el sentido de esta percepción se velara y torciera con el mito de un individuo aborigen y una reunión de voluntades decisivas de una vez para todas, es instructivo como aberración, pero el mito no alcanza a disfrazar ese sentido ni sus consecuencias. Las condiciones sociales quedaron alteradas de tal suerte que hubo a la vez necesidad y posibilidad de actividades inventivas y planificadoras iniciadas por un pensamiento innovador y llevadas hasta una conclusión tan sólo cuando el espíritu iniciador se aseguró el asentimiento simpático de otros individuos.

Digo espíritus individuales y no individuos dotados de un espíritu. La diferencia entre las dos ideas es radical. Hay una manera fácil de evitar los pensadores la necesidad de hacer frente a un verdadero problema. Consiste en partir de un yo —si corporal o espiritual es indiferente a nuestros fines actuales— para dotarlo o identificarlo en seguida con un espíritu, con una capacidad formal de aprehender, imaginar y creer. Sobre la base de este supuesto, está todo espíritu en libertad de alimentar cualquier pensamiento o creencia. No hay aquí problema alguno de descargarse del peso de la tradición y la costumbre, de iniciar observaciones y reflexiones, formar propósitos y planes, emprender experimentos sobre la base de hipótesis, discrepar de las tradiciones y doctrinas recibidas. O cuando se observa que esta desviación no es frecuente ni fácil, despacha la cuestión una vaga referencia al genio y la originalidad. Pero la historia entera de la ciencia, el arte y la moral prueba que el espíritu que aparece en los individuos no es tal espíritu individual. Es en sí un sistema de creencias, percepciones e ignorancias, de admisiones y repulsiones, de expectativas y estimaciones de significaciones instituídas bajo la influencia de la costumbre y la tradición.

No es fácil escapar a las clasificaciones e interpretaciones corrientes y establecidas del mundo. La dificultad en este respecto resulta, sin embargo, aminorada por la idea de que después de todo es tan sólo del error de donde necesita apartarse el espíritu, y de que puede hacerlo así apelando directamente a la naturaleza, aplicando una pura observación y reflexión a unos objetos puros. Esta idea es, naturalmente, una ficción; los objetos del conocimiento no nos son dados definidos, clasificados y rotulados o prontos para recibir una etiqueta y entrar en una jaula. A la más simple observación aportamos con nosotros un complejo aparato de hábitos, de técnicas y significaciones recibidas. En otro caso, la observación sería la más vacía de las miradas fijas y el objeto natural un cuento contado por un idiota lleno sólo de ruido y de locura. En el caso de los objetos y los modelos, las instituciones y las organizaciones sociales, no tenemos la ventaja de la mitigadora ficción de la corrección directa acusando ante el tribunal de la naturaleza a una intención transparente. *Hay* un contraste entre los objetos físicos y los objetos según se cree que son, aun cuando lo que se cree que son sea un medio ineludible de observar lo que son. ¿Dónde encontrar semejante contraste en el caso de las instituciones y las normas sociales existentes? El contraste no está donde parece estar en el caso del conocimiento de la existencia física, entre una creencia que es deficiente o falsa y una existencia que es real; está entre una existencia que es efectiva y una creencia, deseo y aspiración hacia algo que es mejor pero no-existente.

Tales hechos ejemplifican la diferencia entre un yo corporal o psíquico *con* un espíritu y el espíritu considerado *como* individual. O bien el objeto social mejor es pura ilusión, o bien el pensamiento y deseo individual denota un modo característico y único de existencia, un objeto en trance de disolución, sujeto a una transformación, para acabar surgiendo como un objeto establecido y público. La referencia a la imaginación es pertinente, pero se usa con demasiada frecuencia para disimular y evitar el reconocer el hecho esencial y los problemas envueltos en él. La imaginación como simple ensoñación es una cosa, un acontecimiento natural y aditivo, completo de suyo, un objeto terminal, rico y consolador o trivial y tonto, según. La imaginación que termina en una modificación del orden objetivo o instituyendo

un objeto nuevo es cosa distinta de un acaecimiento simplemente añadido. Envuelve una disolución de viejos objetos y una formación de nuevos en un medio, la cual, por estar más allá del objeto viejo y todavía no en uno nuevo puede llamarse propiamente subjetiva.

El sentido del insistir en el papel del deseo y el pensamiento individual en la vida social se ha indicado ya en parte. Muestra la posición realmente intermedia del espíritu subjetivo: prueba que es un modo de la existencia natural en que los objetos sufren una reconstitución sujeta a dirección. La referencia al lugar del pensamiento individual en la teoría y la práctica política tiene otro valor. De no querer que las intenciones y los pensamientos subjetivos terminen en pintorescas utopías o dogmas ineptos para una acción creadora, están sujetos a exigencias y pruebas objetivas. Hasta en la forma más pura de la teoría del contrato tenían los hombres que *hacer* algo. Tenían, por lo menos, que juntarse, ponerse de acuerdo, dar garantías y gobernar su conducta ulterior conforme a lo acordado o padecer una pena tangible. Pensar y desear son, no importa cuán subjetivos, un modo de acción preliminar e inicial por modo de tienta. Son una "franca" conducta de forma comunicada y pública en proceso de construcción, y la conducta envuelve un cambio de objetos que pone a prueba las significaciones animadoras de ella.

Hay una peculiar intimidad e incomunicabilidad intrínseca a la etapa preparatoria intermedia. Cuando una vieja esencia o significación está en proceso de disolución y no ha tomado forma una nueva, ni siquiera como esquema hipotético, es la existencia del caso demasiado flúida e informe para hacerse pública, ni siquiera a uno mismo. Su existencia misma es transformación incesante. Los límites desde los cuales y hasta los cuales se extiende son objetivos, genéricos, enunciables; no así lo que ocurre entre estos límites. Este proceso fluyente e inefable es intrínseco a todo pensamiento subjetivo y privado. Caracteriza la "conciencia" como acontecimiento nudo. Es absurdo llamar a una percepción o a un concepto subjetivo o psíquico por tener lugar mediante una existencia numéricamente distinta bajo el punto de vista físico o social; con esta lógica desaparece una casa del mundo espacial o material cuando se vuelve *mi* casa; hasta un movimiento físico sería subjetivo en cuanto referido a ciertas partículas.

La percepción de un objeto, la concepción de una significación sería mía más bien que tuya, tuya más bien que suya en un determinado momento, pero este hecho me afecta a mí o a ti, no al objeto percibido, ni a la esencia concebida. Reconocer este hecho es compatible, sin embargo, con la convicción de que, después de todo, no habría *objetos* que percibir ni significaciones que concebir, si no hubiesen intervenido en cierto instante del tiempo acontecimientos absolutamente individualizados. Hay una diferencia de clase entre el pensamiento que manipula objetos y esencias recibidas para derivar de sus relaciones e implicaciones otros nuevos y el pensamiento que engendra un nuevo método de observarlos y clasificarlos. Es la misma diferencia que hay entre reajustar las partes de una carreta para hacerla más eficaz y el inventar la locomotora de vapor. Lo uno es formal y aditivo, lo otro es cualitativo y transformador. Poco sabe quien supone que la libertad de pensar se asegura aflojando las convenciones, las censuras y la intolerancia dogmática. El aflojarlas da la oportunidad, pero si es una condición necesaria, no es la condición suficiente. *Libertad* de pensar significa libertad de *pensar,* un específico dudar, indagar, permanecer en suspenso, idear y ejecutar por vía de ensayo hipótesis, pruebas o experimentos que no están garantizados y que envuelven riesgos de gastos, pérdidas y errores. Admitamos el caso del conservador; si de una vez nos ponemos a pensar, nadie puede garantizar dónde acabaremos, excepto que con seguridad quedarán condenados muchos objetos, fines e instituciones. Todo pensador pone en peligro cierta parte de un mundo aparentemente estable y nadie puede predecir totalmente lo que surgirá en su lugar.

Para abordar las exageraciones del espíritu individual que se encuentran en la filosofía moderna bajo el nombre de subjetivismo y en buena parte de lo que se llama idealismo, podemos recurrir provechosamente al pensamiento antiguo. La cuestión de la relación de lo objetivo y lo subjetivo no se presentaba bajo este nombre. El problema de la relación de lo "natural" y lo "positivo" cubría por lo menos una parte del mismo terreno, y en forma más cercana a la experiencia que el curso tomado por mucha filosofía moderna. Lo "positivo" era un término usado para designar todo lo que era de institución característicamente humana en las lenguas, las costumbres, los usos, los códigos, las leyes, las

formas de gobierno. La cuestión era si la naturaleza era una norma para estos órdenes de cosas o si éstos eran algo a que debía someterse la naturaleza. La respuesta clásica era la dada en el primer sentido. Pero había quienes miraban la naturaleza como ruda, bruta, salvaje y consideraban el hombre y sus actividades como la norma y medida de la naturaleza.

La primera concepción, sometida a interpretaciones y sanciones teológicas, la adoptó la concepción medieval de la ley natural, haciéndose absolutamente dominante en la moral y la política dondequiera que no la completaba la revelación, que era después de todo la revelación de una más alta naturaleza. El plantear el problema en términos de la relación entre la naturaleza y las instituciones tiene una ventaja sobre el aislamiento del yo en la filosofía moderna: reconocía el factor social. Hasta cuando se buscaba el origen de lo positivo en la voluntad, en las decisiones y decretos de las personas particulares, se concebía a estas últimas como poseedoras de una función socialmente representativa, como héroes o legisladores, no como espíritus individuales aislados.

La completa subordinación de lo positivo a la ley natural en la versión medieval de la teoría clásica envolvió al pensamiento moderno en un peculiar embarazo cuando revivió el interés por lo humano en cuanto distinto de lo divino. Las instituciones que los hombres deseaban modificar, que deseaban sustituir por otras o a que deseaban añadir otras de índole secular, estaban vinculadas a la divinidad, a la autoridad de la ley natural y revelada. No era posible poner tales instituciones en contraste con la naturaleza, pues para la doctrina recibida eran en lo esencial las instituciones existentes expresiones de la ley de la naturaleza. La salida que se presentaba era poner el espíritu del individuo en cuanto tal en contraste a la vez con la naturaleza y las instituciones. Este hecho histórico, reforzado por la importante tesis del medievalismo, de que el alma individual es el fin último y el sujeto último de la salvación o la condenación, representa, a mi parecer, el fondo y la fuente del aislamiento del yo, del yo pensante, en toda filosofía influída, ya por la nueva ciencia, ya por el protestantismo. Descartes, lo mismo que Berkeley, emplea la palabra "yo" como equivalente de la palabra "espíritu", y lo hace así con toda espontaneidad, como una cosa natural, sin intentar, ni siquiera, dar una razón o justificación. Si la ciencia dada de la

naturaleza y las instituciones positivas dadas eran expresión de prejuicios arbitrarios, costumbres irracionales y episodios azarosos, ¿dónde se podía o debía encontrar el espíritu sino en las actividades independientes y autoiniciadas de los individuos? La revolución total contra la tradición condujo a la ilusión de un aislamiento igualmente total del espíritu como algo totalmente individual. Los pensadores rebeldes y reformistas, como Descartes, apenas advertían cuánto repetían y perpetuaban de la tradición en sus mismas protestas y reformas.

El percibir adecuadamente las causas históricas, empíricas, de la exageración del yo en la filosofía moderna, debida al aislarlo de las costumbres sociales y al aislar éstas del mundo físico, hace casi innecesaria, a mi parecer, la crítica de las formas adoptadas por ella. Podrán los pensadores partir de la suposición ingenua de espíritus vinculados a individuos separados, pero los desarrollos ulteriores pronto mostrarán lo inadecuado de tales "espíritus" para cargar con el peso de la ciencia y de las instituciones objetivas como la familia y el estado. Las consecuencias se revelaron como un escepticismo desintegrador y perverso. La salida lógica fué un yo supraempírico, trascendental, que hace de los yos humanos o "finitos" su medio de manifestarse. Semejante concepción es una conclusión inevitable cuando es un hecho empírico probado el valor de la emancipación y utilización de la capacidad individual en la ciencia, el arte, la industria y la política, y cuando al mismo tiempo se concibe la individualidad como original, eterna y absoluta, en lugar de concebirla como histórica, intermediaria, temporalmente relativa e instrumental. Cuando se consideran las reconstrucciones concretas de los objetos naturales y sociales como un solo acto constitutivo, se tornan inevitablemente sobrenaturales o trascendentales. Cuando el movimiento termina, como en la última filosofía de Josiah Royce, con una "comunidad de yos", ha vuelto el círculo al hecho empírico de que propiamente pudiera haber partido, pero queda como una calamidad la inserción intermedia de un yo trascendente. Esta inserción aísla la comunidad de yos de la existencia natural, y para poner de nuevo la naturaleza en conexión con el espíritu está forzada a reducirla a un sistema de voliciones, sentimientos y pensamientos.

Queda hacer mención de otro factor histórico que da cuenta de la boga del subjetivismo en el arte y la literatura, gracias a la cual hizo más o menos su camino dentro de la fe del vulgo. Comte vuelve varias veces sobre la idea de que la idiotez representa un exceso de objetivismo, una subordinación de los sentimientos y las impresiones a los objetos tal como están dados, mientras que la locura indica un exceso de subjetivismo. Más importante aún es su otra observación, de que hay que entender la locura histórica y sociológicamente. En las condiciones de la vida primitiva es toda idea más amplia sobre la naturaleza un sueño articulado en interés de las emociones. Los mitos eran fantasías, pero no demencias, porque eran la única respuesta al reto de la naturaleza que permitían las instrumentalidades existentes. El afirmar hoy ideas semejantes es demencia, porque los recursos y agentes intelectuales disponibles hacen posibles y requieren articulaciones radicalmente diversas. Alimentar y creer fantasías que un día fueron espontáneas y generales es hoy un signo de deficiencia, de desequilibrio mental. La inhabilidad para emplear los métodos de forjarse y comprobar creencias disponibles en un momento dado constituye una desorientación, cualquiera que sea la fuente de la inhabilidad. Estas consideraciones no se hacen para apuntar la insinuación ofensiva de que el subjetivismo filosófico es una forma de demencia y el realismo filosófico una forma de idiotez. La intención es sugerir que mientras que la tendencia al ensueño, al sonambulismo intelectual, es universal, el uso que se haga del ensueño —el cual cabe tomar *grosso modo* por el elemento subjetivo del espíritu— depende de condiciones temporales. En cierta situación engendra la fantasía fábulas que son congruentes con el deseo y resultan atractivas. Inmediatamente se las pone en conexión con ceremonias a las que se atribuye, además de su bondad intrínseca, una eficacia extrínseca. Así, se vuelven núcleos en torno a los cuales se acumulan continuamente observaciones e ideas; así, son centros de sistematizaciones lógicas, lo mismo que emotivas. No es maravilla que los mitos tengan larga vigencia. Cuando el desarrollo de la industria y de la investigación experimental hace evidente que el mundo real no los acepta ni los confirma, sus fuentes originarias siguen manando con toda abundancia y el río del ensueño sigue corriendo. Puede darse una forma pública o de comunicación en una ficción tenida por tal, en la

novela, el teatro y la poesía, de que se goza aunque no se crea en los objetos correspondientes. O pueden permanecer en secreto y constituir con el juego de deseos y sentimientos que los producen un nuevo mundo del que se goza por su propio valor —la "vida interior".

El factor popular del subjetivismo, lo que hace el subjetivismo filosófico lo bastante inteligible para evitar que se le mire como una simple broma, parece ser una confusa unión de dos consideraciones. Hay, por un lado, la percepción, reforzada por el curso de los acontecimientos, del poder constructivo del espíritu individual, la función re-creadora de éste en los objetos de la industria, el arte y la política. Hay, por otro lado, el descubrimiento y explotación de la vida interior, un nuevo campo estético fácil de penetrar y barato de gozar. Los cuentos en que no se cree cuando se cuentan y que no pueden contarse en formas suficientemente artísticas para atraer la atención ajena, pueden contarse todavía a uno mismo y proporcionan alivio, consuelo y emoción. Los productos de la fantasía que no pueden asegurarse crédito como informes acerca de acontecimientos objetivos, en virtud del progreso del conocimiento, son castillos en el aire, pero estos castillos son inconquistables refugios íntimos.

La persona que no sabe nada de sensaciones o datos sensibles, en el sentido en que hablan de ellos el psicólogo y el epistemólogo, está, sin embargo, percatada de que los objetos son algo más que cosas nudas a las que deben sujetarse las creencias. Está percatada de que cuando las cosas escapan a su poder de dominio, todavía engendran "impresiones" que ella puede alimentar en toda clase de formas agradables y desagradables. Si carece de aptitud para regular su conducta en la utilización real de los objetos, será este mundo de impresiones un mundo en que le gustará vivir. Sus materiales son flexibles y no imponen responsabilidad alguna. La persona puede ignorar toda reducción de los objetos por los teóricos a complejos de sensaciones e imágenes; la idea de que su mesa se integre en amplia medida de imágenes sería para ella una broma pesada, en contradicción con el sentido común. Pero sabe muy bien que los accidentes de la vida pueden excitar en su interior fantasías más estimulantes o más sedantes que los accidentes mismos. Cuando no se tiene ni el poder de renunciar al ensueño, ni de servirse de él en una encarnación objetiva, somos de una

condición en la que el suelo y la atmósfera están dispuestos para encontrar afín el espíritu del idealismo subjetivo, aun cuando estén fuera de nuestro alcance los hechos técnicos y la dialéctica aducidos y empleada respectivamente en su ayuda.

Nuestras afirmaciones son, sin embargo, parciales en lo que concierne al pleno alcance de la "vida interior". Ésta es la patria de aspiraciones a ideales que son nobles y que pueden, a su tiempo, alcanzar realización, lo mismo que de ficciones y de inanidades. Puede estar llena de infinito humorismo y entrañar una tragedia. Representa un reino en el que son iguales el rey y el bufón, el príncipe y el pobre. Es un tema para el filósofo lo mismo que para el ofendido que se encierra en sí. Recuérdese el contraste trazado por Royce entre el "externalismo" dominante en el siglo XVII y el espíritu del XVIII. "Lo mismo da que seáis un filósofo y escribáis ensayos sobre 'Los Principios del Conocimiento Humano', o que seáis la heroína de una novela del siglo XVIII y escribáis cartas sentimentales a un amigo; formáis parte del mismo movimiento. El espíritu está hastiado del orden matemático y no se siente a gusto entre las cosas eternas del pensamiento del siglo XVII. El espíritu quiere quedarse en casa consigo mismo, dedicado a la comprensión de sus procesos íntimos. Gusta de ser confidencial en las efusiones de su corazón, agudo en sus análisis, humano en su aptitud ante la vida."

Somos dados a referir los comienzos del subjetivismo a Descartes con su *pensée* considerado como la certidumbre indubitable o a Locke con su idea simple tomada como objeto directo. Técnicamente o con respecto a los posteriores desarrollos dialécticos, es la referencia lo suficientemente exacta. Pero históricamente es errónea. El pensamiento de Descartes es el *nous* de la tradición clásica metido dentro a la fuerza, porque la ciencia física lo echó de su objeto. Su interioridad es una necesidad lógica del intento de conciliar la nueva ciencia con la vieja tradición, no algo intrínsecamente importante. Análogamente, es la idea simple de Locke la Idea, Forma o Especie clásica desalojada de la naturaleza y obligada a refugiarse en el espíritu. Para Locke está coaccionada por la existencia exterior y resulta coactiva para todas las operaciones intelectuales subsiguientes. Lo subjetivo como tal es ajeno a la manera de pensar de Locke; todas las tendencias de éste van en contra de ello y en favor de lo fundado en la naturaleza por

ser cuestión de relaciones ya establecidas. La "idea simple" es sencillamente aquel punto de contacto con el orden objetivo que es accesible al hombre, y a este contacto se reduce todo su alcance.

Bajo el punto de vista de la "vida interior", se volvió la idea simple, sin embargo, una sensación, esto es, un sentimiento, un estado del espíritu, un acontecimiento intrínsecamente interesante, dotado de su propio y significativo curso. Si esto era verdad de cosa tan rudimentaria como el azul o la suavidad, cuánto más significativamente vale para la imaginación y la emoción. Los ensueños y los goces íntimos constituyen la libertad para el hombre natural. En cualquier otro lugar está constreñido, lo mismo si se trata del estudio, de la ciencia, que de la vida familiar, la industria o el gobierno. El camino de la libertad por el acogerse a la vida interior no es ningún descubrimiento moderno; lo tomaron los salvajes, los oprimidos, los niños mucho antes de que lo formulara el romanticismo filosófico. Pero el conocimiento generalizado del hecho sí que es nuevo y añadió una nueva dimensión a la experiencia específicamente moderna. Creó nuevas formas artísticas y nuevas teorías estéticas, promulgadas a menudo por artistas literarios que no tenían sino desprecio para las teorías filosóficas como tales. Mr. Santayana es un pensador cuyas intenciones y fundamentos van a una con el pensamiento clásico. Pero si advertimos la importancia alcanzada en su pensar por el "paisaje interior", tendremos ante nosotros una medida de la invasora influencia de esa especie de experiencia en que hizo presa el Romanticismo como en la verdad exclusiva de la experiencia.

La función del espíritu individualizado en el fomento del experimento y la invención y la reconstrucción de los acontecimientos siguiendo una dirección, juntamente con el descubrimiento de que los objetos del sentimiento y la fantasía, aunque rechazados por el orden de los acontecimientos que se desarrollan en el espacio y en el tiempo, pueden constituir los contenidos de un reino interior y privado, halla su legítimo desenlace en el concepto mismo de experiencia y en el discernir esta experiencia dentro de una diversidad de estados y procesos. Para los griegos era la experiencia el resultado de una acumulación de haceres y padeceres prácticos y una percepción que se había constituído gradualmente en la destreza del carpintero, el zapatero, el piloto, el labrador, el general y el político. No había nada de simplemente personal o

subjetivo en ella; era una consolidación, llevada a cabo por la naturaleza, de acontecimientos naturales particulares en una realización de las formas de aquellas cosas que son de tal o cual manera habitualmente, antes y después, en conjunto, pero no necesariamente ni siempre. La experiencia era adecuada y final para esta clase de cosas, porque era la realización en que culminaban, en la misma medida en que el pensamiento racional era la realización de las formas de las cosas que son lo que son necesariamente. Para Aristóteles era la cópula un verdadero verbo, siempre afectado de un tiempo gramatical. Las cosas que son plena y totalmente, han sido, serán y ahora son exactamente las mismas; su materia está totalmente dominada por la forma. En referencia a ellas podemos decir "es" con certidumbre demostrativa: tales cosas son pocas, aunque superlativamente valiosas, y son los objetos de la ciencia. De otras cosas sólo podemos decir que han sido y no son en el momento presente, o que aunque no existen en este momento pueden existir en un impreciso momento futuro. De ellas sólo podemos decir "es" añadiendo un quizá o un probablemente, puesto que están sujetas al azar. En ellas no está la materia plenamente sometida a la forma. La experiencia es la realización justamente de estas "cosas" por medio de un cuerpo orgánico. La experiencia no era la de una persona; era la de la naturaleza, localizada en un cuerpo cuando a este cuerpo le acaecía existir por naturaleza.

Como se observó en el capítulo inicial, apenas cabe usar el término "experiencia" en el discurso filosófico sin que surja un crítico que pregunte: "experiencia ¿de quién?" La pregunta la hace la crítica adversa. Implica que la experiencia es por su naturaleza misma propiedad de alguien, y que la índole de este ser propiedad es tal que cuanto pertenece a la experiencia está afectado de un matiz de cosa privada y exclusiva. Esta implicación es tan absurda como lo sería el inferir del hecho de que las cosas son habitualmente propiedades, son mías o tuyas o suyas, que la relación de posesión penetra los caracteres de la casa hasta el punto de no ser posible decir nada inteligible sobre esta última. Obvio es, sin embargo, que una casa sólo puede ser una propiedad si tiene una existencia y caracteres independientes del ser una propiedad. La condición de pertenecer a alguien no es un buche que todo lo traga o en que desaparecen las cualidades y las rela-

ciones independientes, para ser digeridas en el yo. Es algo adicional; indica la entrada en una nueva relación, a consecuencia de la cual la casa, la casa corriente, vulgar, adquiere nuevos caracteres. Está sujeta a impuestos; el propietario tiene el derecho de impedir a otros la entrada a ella; el propietario goza de ciertos privilegios e inmunidades con respecto a ella y está también sujeto a ciertas cargas y responsabilidades.

Reemplácese "casa" por "experiencia" y no se necesitará cambiar otra palabra. La experiencia está, cuando tiene lugar, en la misma dependencia de los acontecimientos naturales u objetivos, físicos y sociales, en que está el haber una casa. Tiene sus propios rasgos objetivos y definitivos, susceptibles de que se los describa sin referencia a un yo, exactamente como una casa es de ladrillo, tiene ocho cuartos, etc., independientemente de a quién pertenezca. No obstante, así como para ciertos fines y con respecto a ciertas consecuencias, es de toda importancia anotar la calificación adicional de posesión personal de una propiedad real, lo mismo pasa con la "experiencia". De buenas a primeras, no es exacto ni interesa decir "yo tengo experiencia" o "yo pienso". "Se" tiene experiencia o es objeto de experiencia, "se" piensa o es objeto del pensamiento, es una expresión más justa. La experiencia, una corriente sucesiva de "cosas" con sus propias y características cualidades y relaciones, ocurre, acaece y es lo que es. En y entre estas cosas que ocurren, no fuera de ellas ni debajo de ellas, están esos acontecimientos a los que se da el nombre de yos. En ciertos respectos perfectamente determinados y a ciertos fines perfectamente determinados, estos yos, susceptibles de una denotación tan objetiva como los palos, las piedras y las estrellas, asumen el cuidado y administración de ciertos objetos y actos de la experiencia. Exactamente como en el caso de la casa, el asumir este derecho de propiedad trae consigo ulteriores responsabilidades y activos, pasivos y goces.

Decir en forma significativa "*yo* pienso, creo, deseo", en vez de simplemente "*se* piensa, cree, desea", es aceptar y afirmar una responsabilidad y hacer una reivindicación. No quiere decir que el yo sea la fuente o el autor del pensamiento y el sentimiento ni su exclusiva sede. Significa que el yo se identifica, en cuanto concentrada organización de energías, con una creencia o sentimiento de origen independiente y externo, en el sentido de aceptar

las consecuencias de éstos. Lo absurdo de cualquier otra concepción se hace patente al examinar "cosas" tales como las expresadas por las frases "yo no creo" o "no me gusta"; en ellas es obvio que está contenida una relación de incompatibilidad entre dos objetos bien distintos y denotados.

Ser autor y ser responsable miran en dos direcciones diferentes, la una hacia el pasado y la otra hacia el futuro. Los acontecimientos naturales —incluyendo los hábitos sociales— originan pensamientos y sentimientos. Decir "yo creo, espero y amo" es decir, en efecto, que génesis no es la última palabra; en vez de echar la culpa o echar el mérito de la creencia, el afecto o la expectativa sobre la naturaleza, la familia propia, la iglesia o el estado, se declara al yo propio corresponsable en adelante. Se hace público un acto de adopción, en virtud del cual se reclama la participación en los beneficios futuros y se admite la responsabilidad por los futuros males que manen de la "cosa" en cuestión. Hasta en la sociedad más "individualista" siguen siendo comunales algunas propiedades; y muchas cosas, como las entrañas de la tierra y las profundidades de los mares, no son propiedad de grupo o persona alguna. La más fuerte línea de defensa de la institución de la propiedad privada es el que promueve la prudencia, la responsabilidad, la habilidad y la seguridad en la producción y administración de medios y recursos que existen independientemente de la relación de propiedad. De igual modo, tampoco son propiedad ni social ni personal todos los pensamientos y emociones, y uno u otro modo de apropiárselos tiene que justificarse sobre la base de consecuencias características.

La reflexión analítica muestra que el concepto corriente de causa, como nota perteneciente a una cosa, es la idea de responsabilidad leída al revés. La idea de que una cosa, o dos o tres cosas, son *la* causa de un hecho es, en realidad, una aplicación de la idea de mérito o culpa —como en el griego αἰτία. No hay nada en la naturaleza que *pertenezca*, absoluta y exclusivamente, a alguna otra cosa; la pertenencia es siempre cuestión de referencia y atribución distributiva, justificada en cada caso particular sólo en la medida en que trabaja bien. La metafísica y la lógica griegas están dominadas por la idea de la pertenencia y la exclusión inherente, otro ejemplo del ingenuo leer el libro de la naturaleza en una lengua propia de la sociedad humana. La ciencia moderna

ha emancipado a los acontecimientos físicos en la dominación de las ideas de pertenencia y exclusión intrínsecas, pero ha retenido con vigor exacerbado la noción en el caso de los acontecimientos psicológicos. El eliminar la categoría de la física y el retenerla en la psicología ha dado una base aparentemente científica a la separación de la psicología y la física y con ello al egotismo de la filosofía moderna. Mucho subjetivismo no es sino una formulación de las consecuencias lógicas de la doctrina, desposada por la "ciencia" psicológica, del monopolio de los fenómenos psíquicos por un yo; o desde que se volvió vacilante la idea de una sustancia espiritual subyacente, de la doctrina de que los acontecimientos psíquicos como tales constituyen todo lo que hay en el yo. Pues lo que esta última idea implica filosóficamente en lo que toca a lo que hay de privado, de monopolio y de exclusividad en la causalidad y la pertenencia, es análogo a lo implicado por el dogma más viejo cuando se le aplicaba a la naturaleza cósmica.

Basta, sin embargo, de negación. La consecuencia positiva es el comprender el desplzamiento del centro de gravedad desde lo que es objeto de experiencia, lo objetivo, *lo que*, hacia el tener experiencia, el método que sigue su curso, el *cómo* se efectúan sus cambios. Este desplazamiento se da siempre que se plantea el problema de regular la producción de consecuencias. Mientras los hombres se conforman con gozar y padecer el fuego cuando se origina, es el fuego simplemente una entidad objetiva que es lo que es. El hecho de que pueda tomársele por una deidad que adorar o que hacerse propicia, es la prueba de que su "ser lo que es" es todo lo que hay en él. Pero cuando los hombres llegan al punto de *hacer* fuego, éste no es una esencia, sino un modo de los fenómenos naturales, un orden en trance de cambio, el "cómo" de una sucesión histórica. El pasar del uso directo en el goce y el padecimiento es equivalente a reconocer un método con la posibilidad de regulación.

El desarrollo del concepto de tener experiencia como una operación peculiar es parecido al desarrollo de la idea de hacer fuego partiendo de experiencias directas con éste. El fuego es fuego, es intrínsecamente justo lo que es; pero hacer fuego entraña relaciones. Desvía al pensameinto del fuego hacia las otras cosas que favorecen o impiden el que se dé. Lo mismo es con la experiencia en el sentido de las cosas que son objeto de ella; éstas son *lo que*

son. Pero su darse como objetos de experiencia se ve que depende de ciertas actitudes y disposiciones; su manera de darse se encuentra que resulta afectada por los hábitos de un individuo orgánico. Como el mito y la ciencia se refieren a los mismos objetos, del mismo mundo natural, al sol, la luna y las estrellas, no cabe definir la diferencia entre ellos exclusivamente sobre la base de estos objetos naturales. Hay que encontrar una diferencia en las *formas* peculiares de tener experiencia de los objetos naturales; se advierte que el hombre es una criatura emotiva e imaginativa tanto como observadora y razonadora, y que diferentes maneras de tener experiencia modifican la condición del objeto de que se tiene. La capacidad de distinguir entre el sol y la luna de la ciencia y estas mismas cosas tales como entran en el mito y en el culto, depende de la capacidad de distinguir diferentes actitudes y disposiciones del sujeto; los héroes de la leyenda y de la poesía ya no se confunden con los personajes históricos, cuando se toman en cuenta la memoria, la imaginación y la emoción idealizadora. También se descubre que lo bueno de ciertos objetos está en conexión con cierta forma de tener experiencia de ellos, a saber, el apetito, mientras que la adquisición del carácter de buenos por parte de otros objetos depende de la operación de la reflexión. Como consecuencia, quedan diferenciados los objetos de que se tiene experiencia en cuanto a su bondad, aunque el bien en cuanto esencia no haya cambiado.

La importancia de los modos de tener experiencia para la regulación de los objetos de que se tiene ésta puede ilustrarse con las doctrinas económicas. Es posible estudiar variadas esencias o conceptos económicos; definir, clasificar, relacionar dialécticamente entre sí significaciones tales como valor, utilidad, renta, cambios, beneficio, salarios, etc. Es también posible un estudio positivista de regímenes económicos existenciales que dé por resultado la descripción de su estructura y funcionamiento. Estas alternativas agotan el campo de investigación si se hace caso omiso de la presencia y la acción de las disposiciones y actitudes. Ni el estudio de las esencias objetivas, ni el de las objetivas existencias sirve, sin embargo, de nada en los problemas de la política económica, en el dominio sobre los acontecimientos económicos. Cuando se introduce el factor "psicológico", digamos un estudio de los efectos de ciertas formas de tener experiencia, tales como los in-

centivos, los deseos, la fatiga, la monotonía, el hábito, los movimientos perdidos, la inseguridad, el prestigio, el trabajo por equipos, la moda, el *esprit de corps* y una multitud de factores semejantes, cambia la situación. Se especifican los factores sujetos a nuestro dominio y se hace posible un más alto grado de administración reflexiva de los acontecimientos. La objetividad de éstos sigue siendo lo que era, pero el descubrimiento del papel de las disposiciones personales que condicionan el que se den nos permite interpretarlos y relacionarlos en formas nuevas, en formas susceptibles de mayor regulación que las viejas formas. Bancos, tiendas, factorías no se vuelven psíquicos cuando vemos el papel desempeñado en su originación y funcionamiento por los factores psicológicos; siguen siendo tan externos al organismo y a un espíritu particular como siempre, siguen siendo cosas de que se tiene experiencia, como los vientos y como los astros. Pero disponemos de nuevas palancas intelectuales y prácticas para manejarlos cuando podemos convertir el describir acontecimientos acabados y el poner en relación dialéctica ideas acabadas en la explicación de una forma de darse las cosas. Pues un modo de venir a ser conocido está siempre pronto a traducirse en un *método* de producción y dirección.

Como la moderna ciencia natural se ha interesado en el descubrimiento de las condiciones de producción, para emplearlas como medios de llegar a ciertas consecuencias, el despliegue de la solicitud por las actitudes de los sujetos individuales —solicitud psicológica— no es sino una ampliación de su tarea normal. El conocimiento de las condiciones en que se dan los objetos de experiencia no es completo hasta que hemos abarcado las condiciones orgánicas lo mismo que las extra-orgánicas. El conocimiento de estas últimas puede explicar lo que pasa en el plano de lo abstracto, pero no lo que pasa en concreto o teniendo experiencia de ello. Un conocimiento general de las disposiciones y actitudes nos presta exactamente la misma clase de servicio intelectual y práctico que la posesión de las constantes físicas. El mal está en lo inadecuado de nuestros actuales conocimientos psicológicos. Y es probablemente esta deficiencia, que hace de ese conocimiento psicológico que poseemos un conocimiento inútil tecnológicamente, junto con el interés espontáneo por la vida "interior", lo que ha hecho del campo de la psicología un mundo de existencia

aparte, en lugar de un descubrir las actitudes y disposiciones contenidas en el mundo de la experiencia corriente. En verdad, aunque sea posible distinguir las actitudes y disposiciones y su parentela y hacer de ellas objetos intelectuales concretos, ellas no son nunca existencias aparte, sino siempre *de, por, para* situaciones y cosas. Cabe estudiarlas prestando un mínimo de atención a las cosas de las que salen o a que van a parar. Cabe a los fines de la investigación considerar las cosas por las que se interesan como una hoja en blanco o un símbolo que llenar o que interpretar según lo pida la ocasión. Pero salvo como formas de buscar, desviarse de, apropiarse o tratar cosas, no tienen ni existencia ni importancia.

Todo tipo de cultura ha tenido experiencia de lo que es la resistencia y la frustración. Estos acontecimientos se interpretan de acuerdo con la tendencia dominante en un tipo especial de cultura. El espíritu europeo moderno los ha interpretado como resultados de la existencia enfrentada de un sujeto y un objeto como formas independientes del Ser. La idea está ya tan arraigada en la tradición que a muchos pensadores les parece ser un dato, no una clasificación interpretatoria. Pero el indio oriental ha visto en los mismos fenómenos una prueba del contraste entre un mundo ilusorio al que corresponde el imperio de los deseos y un mundo real debido al emanciparse de los deseos y que se alcanza mediante la disciplina y la meditación. Los griegos interpretaron la misma experiencia sobre la base de la cósmica divergencia del ser y del devenir, la forma y la materia, como la resistencia de la existencia a volverse un medio de significaciones perfecto y transparente. Tomada en absoluto, no tiene la intrepretación sobre la base del enfrentamiento del sujeto y el objeto ventaja alguna sobre las otras doctrinas; es una interpretación local y provinciana. Tomada intrínsecamente o en absoluto, incurre en un absurdo de que están libres las otras; pues definidos antitéticamente, no pueden el sujeto y el objeto llegar en buena lógica a transacción alguna el uno con el otro. Tomada como un factor en la empresa de vencer la resistencia y disminuir las perspectivas de frustración, la formulación en términos de distinción de un sujeto y un objeto es inteligible y es más valiosa que las otras formulaciones. Objeto es, como dijo Basil Gildersleeve, lo que objeta, aquello a que se debe la frustración. Pero es también lo

objetivo, la consumación final y definitiva, un estado de cosas acabado, seguro, independiente. El sujeto es lo que sufre, está sujeto y lo que soporta la resistencia y la frustración; es también lo que intenta la sujeción de las condiciones hostiles; lo que toma la iniciativa directa de reformar la situación dada. Subjetivo y objetivo, distinguidos como factores de un esfuerzo regulado por modificar el mundo circundante, tienen una significación inteligible. Subjetivismo como un "ismo" convierte esta condición y función histórica, relativa e instrumental, en algo absoluto y fijo, mientras que el puro "objetivismo" es una doctrina fatalista.

Hoy hay un señalado revivir del objetivismo, hasta del externalismo. El mundo de la ciencia física ya no es nuevo ni extraño; para muchos es familiar, mientras que muchos de aquellos para quienes no es personalmente familiar lo toman como garantizado por la autoridad. En buena medida está su contenido tomando el lugar del contenido de los viejos credos como algo dado, acabado, que pide firme creencia y aceptación pasiva. La doctrina de la oposición del sujeto y del objeto en el conocimiento se marchita, se vuelve una pura reminiscencia; esa sensación de fuerza que empieza a faltar ha acompañado a la transición de un grupo de creencias a otro grupo muy diferente. Sólo en política y economía es aguda la oposición del sujeto y el objeto institucional, y hasta en estos campos apelan crecientemente radicales y conservadores a objetos que son colectivos, no individuales. El conservador recurre al objetivismo de las instituciones establecidas, idealizadas en una intrínseca estabilidad; el radical dirige la vista al futuro y acabado desenlace de una evolución económica objetiva y necesaria. A pesar de la apelación a las seductoras palabras de individualismo, iniciativa privada, abstinencia voluntaria, industria y esfuerzo personal, se corre al presente más peligro de que se pierda el esfuerzo verdaderamente creador del individuo que de que se vuelva en alguna manera al individualismo anterior. Todo se hace para la masa. Cuando se habla de la propiedad privada, ya no se alude al producto del trabajo individual, sino a una institución legalmente sostenida. El capital ya no es el resultado de un sacrificio personal y voluntario, sino una institución corporativa y financiera con una masa de ramificaciones políticas y sociales. Las llamadas en favor de una cierta clase de acción podrán emplear los viejos términos, pero los temores y esperanzas

que ahora se suscitan no están realmente ligados a la libertad del pensamiento y del esfuerzo individual, sino a las bases objetivas de la sociedad, al "derecho y orden" establecido.

Este recurrir a un objetivismo que ignora las iniciativas y reorganizaciones debidas al deseo y la imaginación acabará simplemente por robustecer ese otro aspecto del subjetivismo que consiste en refugiarse en el goce del paisaje interior. Hombres a quienes se impide la legítima realización de su subjetividad, hombres a quienes se fuerza a confinar la necesidad de novedades y de proyectar ideas a ciertas formas técnicas de la vida industrial y política y a campos especializados o "científicos" de la actividad intelectual, buscarán una compensación explayándose dentro de la intimidad de su conciencia. Habrá una filosofía, una filosofía realista, para la matemática, la ciencia física y el orden social establecido; otra filosofía, y contraria, para las cosas de la vida personal. La objeción contra el dualismo no es precisamente la de que sea un dualismo, sino la de que nos impone a la fuerza principios antitéticos, no "convertibles", de formulación e interpretación. Si hay una división tajante entre la naturaleza y la experiencia, claro que no habrá ingenio que la elimine; hay que aceptarla. Pero en el caso de que no exista realmente tan rigurosa separación, no quedarán confinados a las teorías filosóficas los males de su poner que la hay. Consecuencias dentro de la filosofía como tal no tienen gran importancia. Pero el dualismo filosófico no es sino el reconocimiento expreso de un *impasse* en la vida, de una impotencia para la interacción, una incapacidad de llevar a cabo una verdadera transición, una limitación del poder de regular y, por tanto, de comprender. Un caprichoso pragmatismo basado en la exaltación del deseo personal; un esteticismo consolador basado en la aptitud para exprimir un goce contemplativo hasta de las tragedias del espectáculo exterior; el refugio de un idealismo basado en volver al pensamiento omnipotente en el mismo grado en que es inoperante en las cosas concretas de la vida —todas estas formas de subjetivismo delatan la aceptación de todos los obstáculos que en la actualidad impiden la activa participación del yo en la marcha decidida de los acontecimientos. Sólo cuando se tratan los obstáculos como un reto a reformar el deseo y el pensamiento personales de tal suerte que entren en el movimiento de la naturaleza y participando en él

dirijan sus consecuencias, se comprenden exactamente la oposición y la dualidad.

Hablando existencialmente, es un individuo humano una típica opacidad y permeabilidad de necesidades y gustos. Uno de estos rasgos tiende al aislamiento, a la discreción; el otro a la conexión, a la continuidad. Este carácter ambivalente tiene sus raíces en la naturaleza, cuyos acontecimientos tienen sus propias y distintivas indiferencias, resistencias, arbitrarias cerrazones e intolerancias y también su peculiar franqueza, calor en las respuestas, buscas ávidas y uniones transformadoras. La conjunción en la naturaleza de la contingencia extravagante y la uniformidad sometida a leyes es el resultado de estos dos caracteres de los acontecimientos. Ambos se prolongan en el plano de lo humano y en cuanto caracteres últimos son indesarraigables. Fronteras, demarcaciones y grandes saltos súbitos por encima de estas fronteras sellan conjunta e imparcialmente todo aspecto de la vida humana.

El individuo humano está condenado en la medida de la opacidad de sus inclinaciones a una ciega soledad. Abrazándose a sí mismo en su aislamiento, lucha contra todo abrirse, contra el dar y tomar de la comunicación, como si luchase por la integridad misma de la existencia. Hasta las significaciones comunicables resultan teñidas del color de lo no comunicado; hay un matiz de reserva en toda publicidad. Todo puede hacerse con este irreducible carácter de único, excepto el librarse de él. La sensación de él puede añadir una amarga impresión de soledad a la experiencia, puede conducir a un incesante, insaciable arrojarse el yo sobre toda ocasión de ocuparse y disiparse en cosas externas a fin de escapar a ella. Puede ser acariciada, alimentada, desenvuelta en el cultivo de un desasimiento consolador de las cosas de la vida que termine en la ilusión de la superioridad de la vida íntima sobre todo lo demás o en la falsa creencia de que es realmente posible emanciparse en la pura intimidad de todo vínculo con el mundo y la sociedad. Puede expresarse en refinados esquemas de piedad por sí mismo y en estallidos llenos de provocación: esto digo y no cabe otra cosa. Puede conducir a una irracional fidelidad a causas evidentemente perdidas y esperanzas desesperadas —y los acontecimientos pueden a veces justificar la fe.

El romanticismo ha hecho todo lo bueno y todo lo malo posible con el descubrimiento de lo íntimo y lo incomunicable. Ha convertido un general e inevitable color y temple de la experiencia en su sustancia. Pensando que este imborrable carácter de único, esta radical singularidad agota el yo, ha creado un vasto y sonambúlico egotismo con el hecho de la subjetividad. Pues toda existencia tiene, además de sus fronteras cualitativas e intrínsecas, afinidades y activas expansiones en busca de ligas e íntimas uniones. Toda existencia es una fuerza de atracción, de expansión y complementación. Los lazos y cadenas de la vida social son manifestaciones espontáneas y no calculadas de este aspecto de la personalidad humana, como es natural e impremeditada la unión del hidrógeno y del oxígeno. La sociabilidad, la comunicación son justo rasgos tan directos del individuo concreto como la intimidad del recinto de la conciencia. Confinar el yo propio dentro de rigurosos límites y en seguida poner a prueba el yo en actos de expansión que dan por inevitable resultado un definitivo derrumbamiento de los muros del yo, son actos igualmente naturales e inevitables. He aquí la "dialéctica" radical de lo universal y lo individual. No se ha acabado de afirmar el yo primitivo y subjetivo, cuando ya se está pidiendo que lo reconozcan y acaten los otros, aunque se haya de inventar un auditorio imaginario o un Yo Absoluto para satisfacer la petición. Y nadie a quien haya instruído la experiencia dejará de hacer alguna vez la reflexión de que por mucho que haga por sí mismo, lo que perdura es sólo lo hecho por otros, observación que, sin embargo, es más confortadora cuando toma la forma de atribuir el deseo de servir a otros a actos que complacen al yo exclusivo.

En una o en otra forma, representa el dualismo erigido entre el yo y el mundo de las cosas y las personas el fracaso en la resolución del problema planteado por esta ambigua naturaleza del yo. Es la aceptación expresa de un oscilar entre el rendirse a lo externo y el afirmar lo interno. En la ciencia y en el arte, especialmente en el arte del trato social, se dan verdaderas soluciones. Las tendencias íntimas se las arreglan en ellos para manifestarse en innovaciones y desviaciones, que dan nueva forma al mundo de los objetos y de las instituciones y que facilitan realmente la comunicación y la comprensión. Con ello alcanzan lo

final y eficaz, lo limitador y lo expansivo una armonía que no poseen en otros acontecimientos naturales.

Una existencia individual tiene, así, una doble situación y alcance. Hay el individuo que pertenece a un sistema continuo de acontecimientos en conexión que refuerzan sus actividades y que forman un mundo en que se siente en su casa, en perfecta armonía con sus propias preferencias y que da satisfacción a sus exigencias. Este individuo se halla en su mundo como un miembro de él que se extiende hasta donde le presta apoyo el móvil equilibrio de que forma parte. Es un fin natural, no como una terminación brusca y directa, sino como un logro. Y hay el individuo que encuentra un corte entre sus inclinaciones características y las operaciones de las cosas por medio de las cuales y únicamente por medio de las cuales pueden quedar satisfechas sus necesidades; este individuo está separado, discreto, porque está en malos términos con sus circundancias. O se rinde, se conforma y en bien de la paz se vuelve un subordinado parasitario, se complace en la soledad egotista, o bien sus actividades tienden a reformar las condiciones de su existencia de acuerdo con sus deseos. En este último proceso nace la inteligencia —no el espíritu que se apropia y goza el todo de que forma parte, sino el espíritu individualizado, capaz de iniciativa, aventurero, experimentador, disolvente. Los poderes que posee, los vínculos que anuda con el mundo, quedan reducidos a agentes inseguros con que forjar instrumentalidades eficaces en el esfuerzo y el empeño del ensayar.

El individuo, el yo, concentrado en un mundo ya sentado que lo posee y desposa y al que a su vez posee y goza, está acabado, queda cerrado. Un abandono de lo que se posee, una cesión de lo que da seguridad, está envuelta en toda investigación y descubrimiento; estos últimos implican un individuo todavía por hacer, con todos los riesgos implicados a su vez en ello. Pues llegar a una nueva verdad y visión es cambiar. Se arroja el viejo yo cuando el nuevo está todavía formándose, y la forma que acabará por tomar depende de los imprevisibles resultados de una aventura. Nadie descubre un nuevo mundo sin abandonar otro viejo, ni descubre un mundo nuevo nadie que pida una garantía anticipada de cómo será o que ponga a los actos de descubrimiento límites relativos a lo que el nuevo mundo será para

él cuando entre en su campo visual. Esto es lo que hay de verdad en la exageración del subjetivismo. Sólo identificándonos con la renovación de los objetos que prevalecen en la actualidad nos salvamos de un objetivismo complaciente. Quienes no avanzan ni corren los riesgos propios de la formación de objetos nuevos y del desarrollo de un nuevo yo, están forzosamente sujetos a un cambio inevitable del mundo fijo y cerrado que habían hecho propio. La identificación de las inclinaciones y preferencias del yo con el proceso de renovación inteligente lleva a cabo una indestructible unión de lo instrumental y lo final. Pues *esta* inclinación puede satisfacerse por mucho que se frustren otros deseos y esfuerzos.

Es evidente que un individuo en posesión de alguna forma y grado de unidad organizada participa en la génesis de toda situación de que llega a tener experiencia, lo mismo si se trata de un objeto que de una actividad. Es evidente que el camino emprendido afectará a la cualidad de dicha situación. Es también evidente que el camino emprendido tendrá consecuencias que no se limitarán a modificar el contorno, sino que reaccionarán modificando al agente activo; que en los organismos superiores conserva constantemente toda forma de vida ciertos rasgos de sus experiencias anteriores. La constancia y generalidad de la presencia operante del yo como un factor determinante en todas las situaciones es la principal razón por la que hacemos tan poco caso de ella, que es más íntima a la experiencia y omnipresente en ella que el aire que respiramos. Sólo en casos patológicos, en ilusiones, demencias y excentricidades sociales nos damos realmente cuenta de ella, y aún en estos casos se requiere una larga disciplina par obligar a la observación a que vuelva su atención hacia el yo. Más fácil es atribuir semejantes cosas a una invasión y posesión desde fuera, como por diablos y demonios. Sin embargo, mientras no entendamos las operaciones del yo como operaciones del instrumento de los instumentos, como *el* medio por excelencia en todo uso de medios, especificando sus diferentes actividades por sus consecuencias características para el cambio de cualidades de aquello de que se tiene experiencia, la ciencia estará incompleta y el uso que se haga de ella a la merced de un factor desconocido, de tal suerte que la última y más importante consecuencia será en la misma medida cosa de accidente. Las in-

tenciones y los esfuerzos producirán lo contrario de aquello que se intentaba y por lo que se pugnaba, y el resultado será la confusión y la catástrofe. Así, nos vemos traídos a considerar el mecanismo psico-físico y el funcionamiento de los centros individuales de acción.

VII

LA NATURALEZA, LA VIDA Y EL ESPÍRITU ENCARNADO

UNA SERIE de experiencias culturales presenta una serie de concepciones discrepantes de la relación del espíritu con la naturaleza en general y con el cuerpo orgánico en particular. La experiencia griega abarcaba "cosas" que recompensaban sin querer ni luchar la contemplación de los hombres libres; éstos gozaban una vida cívica plena y rica con una exacta adaptación a las circunstancias naturales. Semejante vida parecía ser en conjunto para quienes estaban en posesión plena de ella una generosa culminación de la naturaleza; el cuerpo orgánico era el medio a través del cual tenía lugar la culminación. Como toda cosa creada está sujeta a la contingencia propia de lo natural, no era la muerte un problema; un ser generado participa mientras puede en el espíritu y en las formas eternas, fundiéndose piadosamente más tarde con las fuerzas que lo generaron. Pero la vida no existe siempre en este feliz equilibrio: es gravosa y devastadora, es una vida civil corrompida y dura. En tales circunstancias, un espíritu que cree que fué creado a imagen de un eterno espíritu divino en cuya eternidad participa propiamente, se encuentra extranjero y peregrino en un extraño mundo decaído. Su presencia en este mundo y su alojamiento en un cuerpo material que es parte del mismo mundo son un enigma. Pero la escena cambia de nuevo. Se concibe la naturaleza como íntegramente mecánica. La existencia en el seno de la naturaleza, y como parte de ella la de un cuerpo dotado de vida, que delata un pensamiento y goza de una conciencia, es un misterio.

Esta serie de experiencias con sus correspondientes filosofías representa el despliegue de ciertos factores característicos del problema de la vida y del espíritu en relación con el cuerpo. Para los griegos era toda vida psique, pues era auto-movimiento y sólo el alma se mueve a sí misma. Que hubiera auto-movimiento en un mundo en que había también movimiento de arriba a abajo, de un lado para otro y circular, era realmente interesante, pero

no extraño ni disparatado. La prueba del hecho del automovimiento se tiene directamente en la percepción; hasta las plantas lo presentan en algún grado, teniendo por ende un alma, que aunque sólo vegetativa, es una condición natural del alma animal y del espíritu racional. El cuerpo orgánico ocupa una posición peculiar en la jerarquía del ser; es la más alta realización de las posibilidades físicas de la naturaleza y es a su vez la posibilidad del espíritu. El pensamiento griego, lo mismo que la religión griega, que la escultura y que los juegos griegos, tienen una piadosa atención para el cuerpo humano.

En el cristianismo paulino y sus sucesores es el cuerpo algo terrenal, carnal, concupiscente y pasional; el espíritu es como Dios, eterno; la carne es corruptible; el espíritu, incorruptible. Se concebía el cuerpo en términos de un desprecio moral al que daba color una religión sobrenatural. Como el cuerpo es material, se extiende la condenación a todo lo que es material; la desvaloración metafísica arrojada sobre la materia por Platón y Aristóteles se vuelve en el pensamiento ascético una desvaloración moral y esencial. El pecado tiene su raíz en la voluntad, pero las ocasiones de pecar vienen de las concupiscencias del cuerpo; apetitos y deseos brotan del cuerpo, distrayendo la atención de las cosas del espíritu; el resultado es la concupiscencia, la ira, la soberbia, el amor del dinero y del lujo, la ambición mundana. Técnicamente guardan aún el armazón del pensamiento aristotélico los escolásticos; Santo Tomás de Aquino repite las fórmulas de Aristóteles sobre la vida y el cuerpo casi palabra por palabra. Pero real y sustancialmente queda torcida y corrompida esta relación formal con la seducción del espíritu por la carne que tiene su manifestación en la caída del hombre y la naturaleza por obra del pecado de Adán. Añádase al temor moral a la carne, el interés por el resucitar en el otro mundo a una beatitud o condenación eterna, y se tendrá una perfecta antítesis del espíritu y la materia. A pesar de esta antítesis se hallan, sin embargo, unidos en el cuerpo humano. El espíritu es simple, uno, permanente e indisoluble, la materia es múltiple y está sujeta al cambio y la disolución. La posibilidad de la unión de dos cosas tan contrarias constituía un problema. Pero habría sido un problema remoto, técnico, sin interés alguno salvo para unos pocos pensadores especulativos, si no le hubiera dado concreción la idea de una

inmortalidad que debe pasarse en una felicidad o en un tormento indecible y de la dependencia de este destino último respecto de una vida en que la concupiscencia de la carne junto con el mundo de la ambición y el demonio de la soberbia eran una constante tentación al pecado y por ende una ocasión de condenación eterna.

Mientras persistió la doctrina metafísica aristotélica de que la naturaleza es una serie ordenada de bajas a altas posibilidades y realizaciones, era posible concebir el cuerpo orgánico como constituyendo normalmente el término más alto de una serie física y el más bajo de una serie psíquica. El cuerpo ocupaba justo esa posición intermedia en que, siendo la realización de las posibilidades de cualidades físicas, era también una posibilidad de manifestación de las correspondientes realidades ideales. Aparte de las cuestiones morales y religiosas no hubo en el pensamiento medieval problema especial alguno tocante a la relación del espíritu y el cuerpo. Se trataba simplemente de un caso del principio universal de la posibilidad como sustrato de la realidad ideal. Pero cuando llegó el tiempo de que persistiendo en todo su vigor las asociaciones morales y religiosas del espíritu, el alma y el cuerpo, cayó un descrédito la metafísica clásica de lo posible y lo real, se concentró el peso entero de la cuestión de la relación del cuerpo, la naturaleza y el hombre, del alma, el espíritu y la materia, en el problema especial de la relación del alma y el cuerpo. Cuando los hombres dejaron de interpretar y explicar los hechos en términos de potencia y acto y recurrieron al de causalidad, se encontraron el espíritu y la materia frente a frente en radical heterogeneidad; no había intermediarios que difuminasen gradualmente la negrura del cuerpo en la blancura del espíritu.

Más aún, ambos pensamientos, el clásico y el medieval, daban importantes fuerzas empíricas a la nueva concepción, a pesar de las divergentes bases teóricas. La vieja distinción entre las almas vegetativa, animal y racional era en su aplicación al hombre una formulación y justificación de las divisiones de clase en la sociedad griega. A los esclavos y los artesanos mecánicos, que vivían en el plano de lo nutritivo y apetitivo, se les dió para fines prácticos por símbolo el cuerpo —como obstáculos a los fines ideales y como impulsos a actuar contra la razón. Al buen ciudadano en la paz y en la guerra se le dió por símbolo el alma propiamen-

te tal, sujetable a la razón, que empleaba el pensamiento, pero encerrando sus operaciones en último término dentro de asuntos mundanos infectados de materia. Unicamente los investigadores científicos y los filósofos ejemplificaban la pura razón, al operar con formas ideales en interés de la última. La intrínseca superioridad reivindicada por esta última clase encontró su símbolo en el *nous*, en el espíritu puramente inmaterial. En el pensamiento helenístico se tornó la triple distinción la de cuerpo, alma y espíritu, elevándose este último por encima de todas las cosas y actos del mundo, incluso de los intereses morales, o teniendo objetos puramente "espirituales" (inmateriales) y religiosos. Esta doctrina sucumbió con la tajante separación hecha en el cristianismo para fines morales prácticos entre la carne y el espíritu, el pecado y la salvación, la rebelión y la obediencia. Así es como el abstracto y técnico dualismo cartesiano se encontró preparado un rico campo empírico, y que dió a su formalismo, de otra suerte vacío, sustancia y significación concreta.

El formalismo y la realidad del problema continúa, empero, en las teorías que se brindaron como "soluciones" de él. Van desde el materialismo de Hobbes, el aparato del alma, la glándula pineal y los espíritus animales de Descartes, hasta el influjo mutuo, la armonía preestablecida, el ocasionalismo, el paralelismo, el idealismo pampsiquista, el epifenomenalismo y el *élan vital* —una prodigiosa variedad. La diversidad de las soluciones junto con el carácter dialéctico de cada doctrina, que la hace inexpugnable al ataque empírico, sugiere que la dificultad no está tanto en las soluciones cuando en los factores que determinan el planteamiento del problema. Si es así, el camino para salirse de la querella consistirá en volver a considerar las nociones en virtud de las cuales existe el problema. Y estas nociones no tienen originalmente nada que ver con la relación del espíritu y el cuerpo; tienen que ver con tesis metafísicas subyacentes: la negación de la cualidad en general a los acontecimientos naturales; la ignorancia en particular de la cualidad temporal; y el dogma de la superior realidad de las "causas".

Hablando empíricamente, la diferencia más obvia entre las cosas vivientes y las no-vivientes es la de que las actividades de las primeras se caracterizan por necesidades, por esfuerzos que son otras tantas peticiones activas de que se satisfagan las nece-

sidades, y por satisfacciones. Al hacer esta afirmación se emplean los términos de necesidad, esfuerzo y satisfacción fundamentalmente en un sentido biológico. Por necesidad se entiende un estado de distribución y tensión de las energías tal que el cuerpo se halla en un estado de incomodidad o equilibrio inestable. Por petición o esfuerzo se entiende el hecho de que tal estado se manifiesta en movimientos que modifican los cuerpos del contorno en formas que reaccionan sobre el cuerpo, de tal suerte que queda restablecida su norma característica de equilibrio activo. Por satisfacción se entiende esta recuperación de la norma de equilibrio que sigue a los cambios del contorno debidos a las interacciones con las peticiones activas del organismo.

Una planta necesita agua, bióxido de carbono; en ciertas ocasiones necesita producir simientes. La necesidad no es ni una fuerza inmaterial, psíquica, impuesta desde fuera a la materia, ni es simplemente una distinción conceptual o lógica introducida por el pensamiento después de comparar dos estados diferentes del organismo, uno de vacuidad y otro de repleción. Denota un estado concreto de acontecimientos: tal estado de tensión en la distribución de las energías, que entraña una presión desde los puntos de alto potencial hacia los de bajo potencial, presión que a su vez produce cambios característicos tales que alteran la conexión con el contorno, de tal suerte que la planta actúa de diferente manera sobre ese contorno y queda expuesta a recibir diferentes influencias de él. En este hecho tomado por sí solo no hay nada que distinga a la planta de la actividad físico-química de los cuerpos inanimados. También estos últimos se hallan sujetos a estados de perturbación del equilibrio interno que conducen a una actividad en relación con las cosas circundantes y que terminan después de un ciclo de cambios —término llamado saturación, que corresponde a la satisfacción en los cuerpos orgánicos.

La diferencia entre la planta animada y la molécula de hierro inanimado no está en que la primera tenga algo adicional a la energía físico-química; está en la *forma* en que se hallan conectadas y en que operan las energías físico-químicas, que es por lo que son *consecuencias* diferentes lo que distingue la actividad inanimada y la actividad animada. Pues en los cuerpos animados se aplica la recuperación o restablecimiento de la norma de equi-

librio a su complejo proceso o historia. En los cuerpos inanimados en cuanto tales se produce la "saturación" indiferentemente, no en tal forma que tienda a mantener una norma temporal de actividad. Las interacciones de las diversas partes constitutivas de una planta tienen lugar en tal forma que tienden a prolongar una actividad característicamente organizada; tienden a utilizar las consecuencias conservadas de actividades pasadas de tal suerte que los cambios subsiguientes se adaptan a las necesidades del sistema total a que pertenecen. La organización es un hecho, aunque no haya una fuerza organizadora original. El hierro en cuanto tal presenta ciertos caracteres que lo son de tendencias o reacciones selectivas, pero no manifiesta tendencia alguna a permanecer simple hierro; lo mismo le da, por decirlo así, volverse óxido de hierro. No muestra en su interacción con el agua tendencia alguna a modificar la interacción de suerte que las consecuencias perpetúen los caracteres del hierro puro. Si lo hiciera, ostentaría las condiciones de un cuerpo vivo y se le llamaría un organismo. El hierro como auténtico componente de un cuerpo *organizado* actúa tendiendo a mantener el tipo de actividad del organismo a que pertenece.

Si identificamos, como hace el lenguaje vulgar, lo físico en cuanto tal con lo inanimado, necesitamos otra palabra para designar la actividad de los organismos en cuanto tales. Psicofísico es un término apropiado. Empleado así, denota "psico-físico" la presencia conjunta en una actividad de la necesidad, la petición y la satisfacción, en el sentido en que se han definido estos términos. En la palabra compuesta, denota el prefijo "psico" que la actividad física ha adquirido propiedades adicionales, las de la aptitud para obtener de los medios circundantes una clase peculiar de satisfacción interactiva de las necesidades. Psico-físico no denota una abolición de lo físico-químico, ni una extraña mezcla de algo físico y algo psíquico (como un centauro es medio hombre y medio caballo); denota la posesión de ciertas cualidades y eficiencias que no despliega lo inanimado.

Así concebido, no hay problema alguno de la relación de lo físico y lo psíquico. Hay acontecimientos empíricos diferenciables por estar caracterizados por cualidades y eficiencias peculiares. Hay, lo primero de todo, *organización* con todo lo que ello implica. El problema entrañado es un problema de precisa

investigación de hechos. ¿En qué condiciones exactamente se da la organización y cuáles son precisamente sus diversas modalidades y las consecuencias de éstas? Podremos no ser capaces de responder a estas preguntas satisfactoriamente, pero las dificultades no son las de un misterio filosófico, sino de las que afectan a toda investigación de hechos altamente complejos. La organización es un rasgo empírico de ciertos acontecimientos, prescindiendo de qué teorías especulativas y dudosas pueda haber sobre él; prescindiendo especialmente de lo falsas que sean ciertas doctrinas sobre él que han tenido gran boga, a saber, esas doctrinas que lo han interpretado como la prueba de la existencia de una fuerza o entidad especial llamada vida o alma. La organización es tan característica de la naturaleza de ciertos acontecimientos en sus vinculaciones sucesivas, que no puede haber teoría más especulativa o absurda sobre ella que aquellas que ignoran o niegan su auténtica existencia. La negación no está nunca basada en una prueba empírica, sino que es la conclusión dialéctica de una idea preconcebida de que todo lo que aparece más tarde en el tiempo tiene que ser metafísicamente irreal comparado con lo encontrado anteriormente, o de la idea preconcebida de que como lo complejo se domina por medio de lo más simple, esto último es más "real".

Siempre que las actividades de las partes constitutivas de una norma organizada de actividad son de tal naturaleza que conducen a perpetuar la actividad cuya es la norma, existe la base de la sensibilidad. Cada "parte" de un organismo está ella misma organizada, y lo mismo pasa con las "partes" de la parte. De aquí que su tendencia selectiva en las interacciones con las cosas del contorno se ejercite para mantenerse, manteniéndose también el todo de que ella es miembro. Las raicillas de una planta entran con las propiedades químicas del sueño en interacciones útiles a la actividad de la vida organizada y que exigen del resto del organismo la debida porción del alimento necesario. Esta presencia general y operante del todo en la parte y de la parte en el todo constituye la irritabilidad —la capacidad de sentir— lo mismo si esta posibilidad se realiza que si no se realiza en la vida de la planta. Las respuestas no son simplemente selectivas, sino discriminativas, en favor de ciertos resultados mejor que de otros. Esta discriminación es la esencia de la sensibilidad. Así, con la

organización, la tendencia se vuelve interés y la satisfacción un bien o un valor y no un simple saciar necesidades o llenar vacíos.

Como quiera que sea de las plantas y de los animales inferiores, en los animales en que existen el movimiento de lugar y receptores a distancia, están la sensibilidad y el interés realizados como sentimiento, aunque sólo sea como una vaga y total incomodidad o bienestar, vigor o agotamiento. Un organismo fijo al suelo no necesita una premonición de lo que va a ocurrir, ni una incorporación acumulativa de lo ocurrido. Un organismo con movimiento local está tan vitalmente conectado con lo remoto como con lo próximo; cuando los órganos de locomoción están acompañados por receptores a distancia, se vuelve la respuesta a lo distante en el espacio crecientemente poderosa y equivalente en resultados a la respuesta a lo futuro en el tiempo. Una respuesta a lo que está distante es, en efecto, la expectativa o predicción de un contacto posterior. Las actividades se diferencian en preparatorias o anticipativas y realizadoras o consumadoras. El resultado es una peculiar tensión en que cada respuesta directamente preparatoria está teñida del matiz de la actividad sexual, de nutrición o de seguridad que contribuye a consumar. La sensibilidad, la capacidad se realiza entonces como sentimiento; la irritabilidad para lo útil y lo nocivo en los contornos se vuelve premonitoria, se vuelve una ocasión de importantes consecuencias en la esfera de la vida.

Por otra parte, la consumación de una actividad o la satisfacción de una necesidad trae consigo la continuación, en forma de compañía y de refuerzo, de actividades preparatorias o anticipativas. No es sólo una culminación que salió de éstas, sino una acumulación e integración, una consolidación y conservación de ellas. Bienestar o malestar, fatiga o exultación, resumen implícitamente una historia, y así proporcionan sin saberlo un medio con que puede desenredarse y hacerse explícito el pasado (cuando se den otras condiciones). Pues es característico del sentimiento que a la vez que puede existir en estado de informe o sin distinciones que lo configuren, es capaz de recibir y sustentar distinciones que no tienen fin. Con la multiplicación de las reacciones sensibles y discriminatorias a las diferentes energías del contorno (diferenciación de los órganos de los sentidos, extra-ceptores e intra-ceptores) y con el aumento de alcance y delicadeza de los

movimientos (desenvolvimiento de los órganos motores, a que corresponden órganos glandulares internos para efectuar la requerida distribución de la energía), van variando más y más los sentimientos en cualidad e intensidad.

Los animales complejos y activos *tienen*, por tanto, sentimientos que varían copiosamente en cualidad, correspondencia con las direcciones y fases —iniciación, mediación, satisfacción o frustración— características de las actividades, enlazadas en formas características también con los hechos del contorno. Los *tienen*, pero no saben que los tienen. La actividad es psico-física, pero no "espiritual", esto es, no se percata de significaciones. Así como la vida es un carácter de los acontecimientos en un estado peculiar de organización, y el "sentimiento" es una cualidad de las formas de la vida caracterizada por supuestas discriminativas de una movilidad muy compleja, así también es el "espíritu" una propiedad adicional que toma una criatura dotada de sentimiento cuando alcanza esa interacción organizada con otras criaturas vivientes que es el lenguaje o la comunicación. Entonces las cualidades del sentimiento se vuelven significativas de diferencias objetivas en las cosas externas y de episodios pasados y por venir. Este estado de cosas en que no se tiene, tan sólo, sentimientos cualitativamente diversos, sino que éstos son significativos de diferencias objetivas, es el espíritu. Ya no se sigue tan sólo sintiendo los sentimientos. Éstos tienen y dan *sentido*, recuerdan y profetizan.

Es decir, las diferencias de cualidad (sentimientos) de los actos, cuando se emplean como signos de actos llevados a cabo y que hay que llevar a cabo y como presagios de sus consecuencias, *significan* algo. Y lo significan directamente; se tiene la significación como un carácter propio de esas diferencias. Los sentimientos dan sentido; en cuanto significaciones directas de acontecimientos y objetos, son sensaciones, o más propiamente, *sensa*. Sin el lenguaje, las cualidades de la acción orgánica que son los sentimientos, son dolores, placeres, olores, colores, ruidos, sonidos, sólo potencial y prolépticamente. Con el lenguaje se diferencian unos de otros y se identifican consigo mismos. Quedan "objetificados" como rasgos directos de las cosas. Esta "objetificación" no es una milagrosa salida del organismo o el alma a las cosas externas, ni una ilusoria atribución de entidades psíquicas a cosas físicas. Las cualidades no estuvieron nunca "en" el organismo;

siempre fueron cualidades de interacciones en que participan a la vez las cosas extra-orgánicas y los organismos. Al darles nombre, permiten a la identificación y diferenciación de las cosas tener lugar como medios en el curso ulterior de una interacción inclusiva de las mismas. De aquí el que sean en la misma medida cualidades de las cosas incluídas que del organismo. A los fines del dominio, cabe referirlas especialmente ya a la cosa, ya al organismo, ya a una estructura especial del organismo. Así, el color que no llega a ser un signo de acontecimientos externos digno de fe resulta el signo de, digamos, un defecto del aparato visual. La idea de que las afecciones sensoriales se diferencian e identifican como colores, sonidos, etc., constituyendo *ipso facto* ciertos modos elementales de conocimiento, aunque sólo sea un conocimiento de su propia existencia, todo ello prescindiendo del discurso, es intrínsecamente tan absurda que jamás se le habría ocurrido a nadie alimentarla, si no fuera por ciertas ideas preconcebidas acerca del espíritu y del conocimiento. El sentir es de suyo anoético. Existe como existe toda cualidad directa, pero, sin embargo, es un medio indispensable de toda función noética.

Pues cuando se inserta el sentir, a través del lenguaje, en un sistema de signos; cuando, por ejemplo, se da el nombre de hambre a cierta cualidad de la relación activa entre el organismo y el contorno, se ve esta cualidad como una petición que hace el organismo de un objeto extra-orgánico. Llamar a una cualidad "hambre", darle un nombre, es hacer referencia a un objeto, al alimento, a aquello que la satisfará o hacia lo que se mueve la situación activa. Análogamente, dar a otra cualidad el nombre de "rojo" es dirigir una interacción del organismo y de la cosa a cierto objeto que satisface la petición o necesidad de la situación. Basta una ligera observación del desarrollo psíquico de un niño para advertir que las cualidades condicionadas orgánicamente, incluyendo los órganos especiales de los sentidos, sólo se discernen cuando se emplean para designar objetos, por ejemplo, el rojo como la propiedad de un traje o de un juguete. La dificultad que hay en la identificación de cualidades de actos dependientes de los órganos intra-ceptores es notoriamente enorme. Estas cualidades se funden precisamente con la situación general. Si entrasen en la comunicación como medios coparticipados de llegar a consecuencias sociales, adquirirían la misma nitidez objetiva que

las cualidades dependientes de los órganos extraceptores. Por otra parte, las cualidades de estos últimos son justamente matices del tono general de las situaciones hasta que se usan en el lenguaje como medios comunes o coparticipados de llegar a fines comunes. Entonces se las identifica como rasgos de los objetos. El niño tiene que aprender por medio del trato social que ciertas cualidades de acción significan voracidad, o cólera, o miedo, o rudeza, sin que sea distinto el caso de aquellas cualidades que se identifican como rojo, nota musical, un mal olor. Este último puede haber provocado náuseas y el "rojo" puede haber suscitado malestar (como la sangre hace desmayarse a algunas personas), pero el discernir el objeto nauseabundo *como* un mal olor y lo suscitante del malestar *como* rojo sólo se logra cuando uno y otro se designan como signos.

Las cualidades de las situaciones en que entran en interacción los organismos y las condiciones circundantes dan sentido cuando se las discierne. El sentido es algo distinto del sentimiento, pues en él se reconoce una referencia a algo; es una característica cualitativa de algo, no simplemente una cualidad o tono no identificado o confundido con otros. El sentido es también diferente de la señal. Esta última implica el uso de una cualidad como signo o índice de algo distinto, como cuando el rojo de una luz es señal de peligro y de la necesidad de parar una locomotora en marcha. El sentido de una cosa, por otra parte, es una significación directa e inmanente; es una significación que se siente o tiene directamente. Cuando nos vemos burlados por circunstancias que nos causan perplejidad, pero acabamos por encontrar un hilo conductor y por colocar cada cosa en su sitio, la cosa entera "tiene sentido", como decimos, súbitamente. En semejante situación es el hilo conductor una señal en virtud de que es una indicación, una guía para interpretar aquélla. Mas la significación de la situación *entera* en cuanto aprehendida, eso es el sentido. Este uso idiomático de la palabra sentido está mucho más cerca de los hechos empíricos que el restringido que se le da corrientemente en la literatura psicológica, de una cualidad singular simple y consciente, como dulce o rojo: esta última designa simplemente un caso de sentido *mínimo*, deliberadamente limitado a fin de curarse en salud intelectualmente. Siempre que una situación tie-

ne esta doble función de significación, a saber, la de señal y la de sentido, está decididamente presente el espíritu, el intelecto.

La distinción entre lo físico, lo psico-físico y lo espiritual es, así, una distinción de niveles de creciente complejidad e intimidad de la interacción entre acontecimientos naturales. La idea de que la materia, la vida y el espíritu representan distintos géneros del Ser es una doctrina que mana de convertir en sustancias funciones importantes, como han manado tantos errores filosóficos. Esta falacia torna las consecuencias de la interacción de los acontecimientos en causas de la producción de estas consecuencias —reduplicación que es de interés en cuanto a la *importancia* de las funciones, pero que origina una confusión sin esperanzas en la comprensión de ellas. La "materia" o lo físico es un carácter de los acontecimientos cuando ocurren a cierto nivel de la interacción. No es en sí un acontecimiento o una existencia; la idea de que así como "espíritu" denota esencia, "materia" denota existencia, es una superstición. La materia es más que una pura esencia, pues que es una propiedad de un campo particular de acontecimientos en interacción. Pero tal como figura en la *ciencia* es una esencia en la misma medida en que lo es la aceleración, o la raíz cuadrada de menos uno, significaciones éstas que también expresan caracteres derivados de acontecimientos en interacción. Por consiguiente, si la teoría de que la vida, el sentimiento y el pensamiento no son nunca independientes de los acontecimientos físicos puede juzgarse materialismo, también puede considerarse exactamente como lo contrario. Pues es razonable creer que la definición más adecuada de los rasgos básicos de la existencia natural sólo pueda obtenerse cuando estén desplegadas más plenamente las propiedades de la última condición que depende del alcance y grado de intimidad de las interacciones realizadas.

En todo caso, la verdadera objeción al materialismo metafísico no es ni moral, ni estética. Hablando históricamente, el materialismo y la metafísica mecanicista —cosa distinta de la ciencia mecanicista— representan la doctrina de que la materia es la causa eficiente de la vida y el espíritu, y de que la "causa" ocupa una posición superior en realidad a la del "efecto". Las dos partes de esta tesis son contrarias a los hechos. En la medida, si hay alguna, en que quepa introducir en la cuestión la idea de

causalidad, no es la materia, sino que son los acontecimientos naturales que tienen el carácter de materia, lo que "causa" la vida y el espíritu. Como los "efectos" indican el desatarse de las posibilidades, son manifestaciones más adecuadas de la naturaleza que no las "causas". El dominio sobre la producción de lo complejo depende de su reducción por el análisis a lo más elemental que ello; la dependencia de la vida, el sentir y el espíritu respecto de la "materia" es, así, práctica o instrumental. Campos de interacción menores y más externos son más manejables que campos más amplios y más íntimos, y sólo manejando los primeros podemos dirigir la producción de los últimos. Así, es en virtud del carácter de los acontecimientos que se llama materia como cabe distinguir con toda precisión los hechos psico-físicos y los intelectuales. Todo descubrimiento de una dependencia concreta de la vida y del espíritu respecto de los acontecimientos físicos agrega, por tanto, algo a nuestros recursos. Si no hubiese en la vida y el espíritu mecanismo alguno, sería imposible la educación, la modificación deliberada, la rectificación, la previsión y la regulación positiva. Maldecir la "materia" por afán de honrar al espíritu no es más que una segunda edición del viejo hábito de encomiar los fines y menospreciar los medios de que dependen.

Tal es, pues, el alcance de nuestra tesis inicial de que la "solución" del problema del espíritu y el cuerpo debe encontrarse en una revisión de las ideas anteriormente recibidas acerca de la existencia que originaron el problema. Como ya observamos, una ciencia fructífera de la naturaleza sólo empezó cuando los investigadores abandonaron las cualidades directas, los *sensa* de los acontecimientos, húmedo y seco, caliente y frío, ligero y pesado, arriba y abajo, por las cualidades "primarias", es decir, significativas, y cuando trataron estas últimas, aunque llamadas cualidades, no como tales, sino como relaciones. Este proceder hizo posible un tratamiento dialéctico totalmente distinto. La ciencia clásica operaba en términos de propiedades vinculadas ya a fenómenos cualitativos de los sentidos y al hábito. Por ende, no podía hacer más que repetir estos fenómenos con un nuevo vocabulario —el vocabulario de unas formas sensoriales y unas fuerzas que no eran, después de todo, sino las significaciones ya dadas a las cosas, reduplicadas. Pero la nueva dialéctica fué la de las ecuaciones y funciones matemáticas. Partía de significaciones que

ignoraban patentes caracteres o significaciones de los fenómenos; de aquí que pudiera conducir a relaciones y generalizaciones radicalmente nuevas —nuevas por su índole y no simplemente en el detalle. Ya no se conectó o clasificó un color simplemente con otros colores, sino con todos los acontecimientos que entrañaban módulos rítmicos de cambio. Así se juntaron bajo principios de formulación y predicción generales acontecimientos hasta entonces separados. Se formularon las cualidades temporales como velocidades espaciales, con lo que las funciones matemáticas directamente aplicables a las posiciones, direcciones y distancias espaciales hicieron posible la sucesión de los acontecimientos a términos calculables. El abandono de las cualidades temporales en cuanto tales hizo que el pensamiento se concentrase sobre el *orden* de sucesión, orden convertible en un orden de coexistencia.

Todo esto es en realidad equivalente a tomar las relaciones de los acontecimientos por los objetos propios del conocimiento. El abandono de las cualidades directas, sensoriales y significativas, como objetos de la ciencia y como formas propias de clasificar y comprender, dejó en realidad a estas cualidades directas exactamente como eran; puesto que se las *tenía*, no había necesidad de *conocerlas*. Pero, como hemos tenido ocasión frecuente de observar, la idea tradicional de que el objeto del conocimiento es la realidad *par excellence* llevó a la conclusión de que el objeto propio de la ciencia era por modo eminente metafísicamente real. De aquí que, al ser expulsadas del objeto de la ciencia, quedaran las cualidades directas vagamente pendientes del objeto "real". Como no cabía negar su *existencia*, se las recogió en un reino psíquico del ser, erigido frente al objeto de la física. Dada esta premisa, se seguían necesariamente todos los problemas concernientes a la relación del espíritu y la materia, lo psíquico y lo corporal. Cámbiese la premisa metafísica, es decir, devuélvase a las cualidades directas su justa posición de cualidades de situaciones generales, y los problemas en cuestión dejan de ser problemas epistemológicos. Se vuelven problemas científicos formulables, es decir, cuestiones acerca de cómo ocurre realmente tal o cual acontecimiento que tiene tales o cuales cualidades.

La ciencia griega atribuía eficiencia a cualidades como húmedo y seco, caliente y frío, pesado y ligero y a diferencias cualitativas del movimiento tales como arriba y abajo, acá y allá, vuelta y

vuelta. Se formulaba y explicaba el mundo sobre la base de la eficiencia causal de estas cualidades. La revolución científica del siglo XVII partió de una negación de la índole causal de estas y de todas las demás cualidades directas (y por ende de su alcance para la ciencia). En virtud, sin embargo, de la conversión de este hecho relativo al método científico en una negación de la existencia de cualidades fuera del espíritu y de la conciencia, se volvieron las funciones psico-físicas y espirituales anomalías inexplicables, sobrenaturales en el sentido literal de la palabra. El error de la ciencia griega no reside en atribuir cualidades a la existencia natural, sino en errar acerca del lugar donde tienen su eficiencia, al adjudicar a las cualidades independientemente de la acción orgánica una eficacia que sólo poseen por intermedio de la actividad orgánica de la vida y del espíritu. Cuando se reconoce en la vida y en el espíritu otros tantos caracteres de la interacción altamente compleja y difundida de ciertos acontecimientos, es posible dar un estatuto existencial natural a las cualidades sin caer en el yerro de la ciencia griega. Cabe admitir los fenómenos psicofísicos y los fenómenos espirituales, más altos aún, en su plena realidad empírica, sin recurrir a la ruptura del dualismo en la continuidad histórica, existencial.

En el conocimiento de las cosas inanimadas cabe prescindir sin inconveniente de las cualidades como tales. Éstas se presentan como intensidades y direcciones vectoriales del movimiento susceptibles de formulación en términos matemáticos. Así se desvanece en el contorno su individualidad directa, que es indiferente para la ciencia, interesada como está esta última en las relaciones. Lo más que puede decirse de las cualidades en el campo de lo inanimado es que señalan el límite del contacto de las "cosas" históricas, siendo bruscos fines o términos, fronteras que se abren y se cierran, donde cesa una interacción particular. Las cualidades son semejantes a la orla de espuma que señala el alcance de las olas con su movimiento en diferentes direcciones. Para poder deslindar un campo de investigación es menester registrar y aceptar las cualidades, pero éstas no deben entrar en la investigación como factores o términos.

En la vida y el espíritu desempeñan un activo papel. El deslinde o individualización que constituyen a este nivel no es externo a los acontecimientos. Es una sola y misma cosa con la organi-

zación que los penetra y que penetrándolos convierte las anteriores limitaciones de la intensidad y la dirección de la energía en cualidades reales e intrínsecas o en diferencias del sentir. En el sentimiento existe una cualidad como cualidad y no simplemente como un deslinde brusco, discreto y único de la interacción. El rojo y el verde difieren a los fines de la ciencia física como dos cosas que dan significación específica a sendos grupos de números aplicados a vibraciones, o a sendos sistemas de colocación de las líneas de un espectro. La diferencia es prolépticamente cualitativa; dice relación a una diferencia única de potencialidad en los hechos que se consideran. Pero en la medida en que interesan el cálculo y la predicción, resultan estas diferencias designables por índices no-cualitativos, sino numéricos y de forma. Pero en una criatura orgánica sensible a la luz pueden realizarse estas diferencias de potencialidad como diferencias en el sentir directo. Decir que se *sienten* es decir que llegan a tener por su propia cuenta una existencia independiente e intrínseca. Esta proposición no significa que se haya añadido desde fuera el sentimiento a algo distinto de él, o que haya entrado abusivamente dentro de un mundo de cosas físicas un modo de acceso a una cosa puramente física por vía de conocimiento extrínseco a ella. El de "sentimiento" es en general un nombre para la cualidad recién realizada y adquirida por los acontecimientos que ocurren antes a cierto nivel físico, cuando estos acontecimientos entran en relaciones de interacción más difundidas y delicadas. Más específicamente es un nombre para el venir a la existencia de esas diferencias últimas de los hechos que los distinguen uno de otro y les dan discreción; diferencias de que en el plano físico sólo puede hablarse anticipando una realización ulterior o en términos de diferentes fórmulas numéricas y diferentes posiciones y contigüidades en el espacio-tiempo.

Así, las cualidades características del sentir son cualidades *de* los acontecimientos cósmicos. Sólo porque son tales es posible establecer la correspondencia miembro a miembro que establece la ciencia natural entre ciertas series de números y de posiciones espaciales por una parte y las series y espectros de las cualidades sensoriales por otra. La idea de que el universo está fracturado en dos reinos separados e inconexos de existencias, uno psíquico y el otro físico, y encima, de que estos dos reinos del ser, a pesar

de su total separación, se corresponden específica y detalladamente —como un orden serial de vibraciones numeradas corresponde a las cualidades visuales del espectro prismático directamente sentidas— es una idea que representa la *acmé* de lo increíble. La concordancia miembro a miembro sólo es inteligible como una correspondencia de propiedades y relaciones y en uno y el mismo mundo que se toma primero a un nivel más estrecho y más externo de interacción y luego a un nivel más amplio e íntimo. Cuando recordamos que tomando los acontecimientos naturales a estos dos niveles y estableciendo punto por punto una correspondencia (o "paralelismo") entre ellos, se hace susceptible de predicción y dirección deliberada un despliegue más rico y más complejo de caracteres, se vuelve la inteligibilidad del procedimiento concretamente sensible.

Así, si la ciencia moderna está en lo justo al negar posición y eficacia directa en la sucesión de acontecimientos que describe, digamos, al rojo o al seco, también estaba en lo justo la ciencia griega con su ingenua presuposición de que las cualidades cuentan como algo altamente importante. Prescindiendo del sentir y de la vida, puede en efecto describirse plenamente el curso de un acontecimiento sin hacer referencia alguna a su tener la cualidad de rojo —aunque incluso en este caso, y dado que la descripción es un acontecimiento que sólo tiene lugar por medio de ciertos acontecimientos del espíritu, se requiere la dependencia respecto de una franca o efectiva cualidad de rojo para poder deslindar el fenómeno sobre el que se hace una afirmación mecánico-matemática. Las cualidades resultan en realidad específicamente efectivas, sin embargo, dentro de las situaciones psico-físicas. Donde existe irritabilidad animal puede un rojo o un color o un sonido incitar a determinado modo de acción; la cualidad tiene un poder selectivo y mantenedor de cierta norma de organización energética. Tan llamativo es este hecho que pudiéramos incluso definir la diferencia entre un cuerpo inanimado y un cuerpo vivo y psico-físico diciendo que este último responde a las cualidades, mientras que el primero no lo hace. En esta respuesta se vuelven las cualidades productoras de resultados y por ende potencialmente importantes. Esto es, al llevar a cabo efectos, quedan conectadas con consecuencias y por ende resultan susceptibles de significación, cognoscibles, si aún no conocidas. Esto explica el

hecho de que mientras que nos vemos forzados a atribuir cualidades a los acontecimientos que ocurren al nivel físico, no podemos *conocerlas* a este nivel; en cuanto atribuídas estrictamente a ese nivel, no tienen consecuencia alguna. Pero por intermedio de las cosas vivas, engendran efectos, que cuando se usan las cualidades como medios de producirlos son consecuencias. Así es como las cualidades se vuelven inteligibles, cognoscibles.

En los organismos superiores, dotados de los receptores a distancia de la vista y el oído y en menor grado del olfato, logran además las cualidades alcanzar una diferencia que es la base o sustrato material de una distinción de las actividades en las que tienen una índole de preparación y las que tienen una índole de consumación. Los "fines" no son necesariamente realizaciones o consumaciones. Pueden ser simples cierres, súbitos ceses, como puede por la fuerza de las condiciones externas llegar a un fin una línea de ferrocarril, aunque el fin no complete actividades anteriores. Igualmente hay comienzos, principios que no son en sentido alguno preparatorios, antes bien perturbaciones e interferencias. Acontecimientos del tipo físico tienen tales fines y principios, que los distinguen cualitativa e individualmente. Pero en cuanto tales no están en ningún sentido auténtico en posesión de un carácter instrumental ni de realización. Ni inician ni completan. Pero cuando se realizan estas cualidades por medio de la acción orgánica, originando actos de utilización, de adaptación (respuesta a una cualidad), se convierten en una serie en que ciertos actos preparan y otros consuman. Una actividad original de contacto (que comprende las perturbaciones o necesidades intraorgánicas) abre a la estimulación los receptores a distancia; las respuestas que tienen lugar como consecuencia tienden a producirse en forma tal, que terminan en una nueva actividad de contacto en que queda satisfecha la necesidad originaria.

Esta serie forma el material directo del pensamiento cuando sobrevienen la comunicación social y el discurso. El principio no *es* tan sólo el término inicial de una *serie* (en cuanto distinta de una *sucesión),* sino que cobra la *significación* de una actividad sub-siguiente que se mueve hacia una consecuencia de la cual es el primer miembro. El último término conserva en su seno la significación del proceso preparatorio entero. Con ello se invierte el estado original de contacto y actividades a distancia. Cuando

la actividad está originada por las cosas distantes, tienen que inhibirse o detenerse las actividades de contacto, que se vuelven instrumentales, que sólo funcionan hasta donde se necesita para dirigir las actividades condicionadas por la distancia. El resultado no es nada menos que revolucionario. La actividad orgánica queda emancipada de la sumisión a lo que está a mano en el espacio y en el tiempo. El hombre resulta dirigido o arrastrado más bien que empujado. Lo cercano cobra importancia en relación a lo que ha ocurrido y ocurrirá; quedan echadas las bases orgánicas de la memoria y la expectación. La subordinación de la actividad de contacto a la actividad a distancia es equivalente a la posibilidad de escapar a la inmersión en lo simplemente dado, o sea, a la posibilidad de abstracción, generalización e inferencia. Instaura a la vez una diferencia y una conexión entre materias que abren el camino a otros acontecimientos y a las "cosas" finalmente apropiadas; proporciona el material para la relación de cosa significante a cosa significada, relación que se realiza cuando surge el discurso. Cuando se alcanza esta conjunción de los acontecimientos se está cerca de la mentada distinción entre sentido y significación. Esta última denota la posibilidad de un ulterior sentido realizador de las cosas en las apropiaciones y los goces directos. Pero entre tanto hay un sentir que debe transformarse por subordinación a la actividad condicionada por la distancia, y que hasta que no queda transformado así, está vacío, confuso, pidiendo una significación, pero careciendo de ella. Entre tanto también adquieren las actividades condicionadas por la distancia las consecuencias de sus realizaciones anteriores como una parte integrante de su propia cualidad. Tienen *alcance* con respecto a sus consecuencias, pero tienen visible y coherente *sentido* por sí mismas. Así se vuelven finales, y las cualidades de la actividad de contacto, instrumentales. En suma, audición y visión son notoriamente los sentidos intelectuales y estéticos, hecho innegable que arroja mucha luz sobre la doctrina de esos teóricos del valor que tratan de separar al pensamiento y al gusto y goce uno de otro en sus definiciones del valor, y que también dividen rigurosamente los valores en medianeros e intrínsecos —con toda lógica, a base de aquella premisa.

La anterior discusión es demasiado técnica y no está bastante elaborada técnicamente, todo a la vez, para que quepa compren-

derla adecuadamente. Considérasela como un intento de contribuir a lo que se ha dado en llamar una teoría "emergente" del espíritu. Pero todas las palabras que podamos usar, organismo, sentimiento, psico-físico, sensación y *sensum*, "emergencia" misma, están infectadas por las asociaciones de las viejas teorías cuyo sentido es el contrario al de la expuesta aquí. Podemos, sin embargo, intentar un resumen, partiendo de la premisa de que aunque nada ocurre aisladamente en la naturaleza, con todo no son generales ni homogéneas la interacción y la conexión. Los acontecimientos en interacción tienen lazos más apretados y más flojos, que les dan calidad de ciertos principios y finales y que los deslindan de otros campos de interacción. Estos campos relativamente cerrados se sueldan en ciertos momentos de tal suerte que entran en interacción, produciéndose una alteración crítica. Se forma un nuevo y más amplio campo en que quedan en libertad nuevas energías y al que pertenecen nuevas cualidades. La regulación, la dirección consciente y la ciencia implican la aptitud para pulir las junturas que no calzan y formar por traslación y sustitución un medio homogéneo. Empero, estas funciones no suprimen o niegan las diferencias cualitativas ni los diversos campos o niveles de operaciones, desde los átomos hasta los sistemas solares. Hacen justamente lo que se piensa que hacen: dar facilidad y seguridad para utilizar entre los campos que cabe manejar uno más simple a fin de predecir y modificar el curso de otro más completa y altamente organizado.

En general cabe distinguir tres cotas de tales campos. La primera, el escenario de interacciones más estrechas y más externas, aunque cualitativamente diversificado en su interior, es física; sus propiedades distintivas son las del sistema mecánico-matemático descubierto por la física y que define la materia como un carácter general. La segunda cota es la de la vida. Las diferencias cualitativas, como las que hay entre la planta y el animal, entre las formas animales inferiores y las superiores, son aquí todavía más notorias; pero a pesar de su variedad tienen cualidades comunes que definen lo psico-físico. La tercera cota es la de la asociación, comunicación, participación. Ésta se halla aún más diversificada internamente, al componerse de individualidades. A través de sus diversidades, está señalada, sin embargo, por pro-

piedades comunes que definen el espíritu como el intelecto: posesión de significaciones y respuesta a ellas.

Cada uno de estos niveles tiene así como sus propios rasgos empíricos característicos también sus propias categorías. Son, sin embargo, categorías descriptivas, conceptos necesarios para enunciar el hecho en cuestión. No son categorías "explicativas", en el sentido en que se entiende a veces la explicación, esto es, no designan la operación de fuerzas como "causas". Se apegan a los hechos empíricos para anotar y denotar cualidades características y consecuencias peculiares de variados niveles de interacción. Miradas bajo este punto de vista, ambas teorías tradicionales, la "mecánica" y la "teleológica", padecen de una falacia común que cabe indicar diciendo que ambas tratan de ser explicativas en el viejo sentido, no-histórico, de causalidad. Una de las teorías hace a la materia responsable de la existencia del espíritu; la otra mira los sucesos que preceden a la aparición del espíritu como preparativos hechos en obsequio de este último, en el sentido de una preparación que se alega para explicar el que se den tales antecedentes.

La metafísica mecanicista llama la atención sobre el hecho de que el suceso posterior no pudo haber tenido lugar sin el anterior; que dado el anterior, estaba forzado a seguirlo el posterior. La metafísica espiritualista llama la atención sobre el hecho de que los acontecimientos anteriores, materiales, preparan el camino para los vitales e ideales, conduciendo a éstos, promoviéndolos. Ambas afirmaciones son por igual fielmente descriptivas; ninguna de las dos es exacta en la significación explicativa y metafísica que se les atribuye.

La idea de la explicación causal envuelta en ambas concepciones implica una ruptura en la continuidad del proceso histórico, y el abismo creado tiene que franquearse por medio de una emisión o transferencia de fuerza. Si se parte de la idea preconcebida de que el espíritu y la materia son dos cosas separadas, mientras que la evidencia fuerza a ver que están en conexión, no hay otra opción que la de atribuir el poder de establecer la conexión, de conducir de una de las dos cosas a la otra, a la una o la otra de las dos. La elegida es entonces la "causa", que da cuenta de la existencia de la otra. Una persona se las ha con "cosas" semejantes a ésta cuando enciende un fósforo cerca de un papel

y éste se prende también, sin que nadie deseara o procurara que hiciese así o no. La persona se las ha con un poder coactivo ejercido por lo anterior sobre lo posterior; dados el fósforo encendido y el papel cercano, este último *tiene que* prenderse. Otra persona se las ha con el hecho de que los fósforos y el papel sólo existen porque alguien los necesita; de que la intención y el propósito de servirse de ellos precedieron a la producción del fósforo y el papel. Así, esta persona concluye que el pensamiento o el propósito pone en marcha una emisión y trasferencia de fuerza que trae ciertas cosas a la existencia a fin de realizar el objeto del pensamiento. O, si se es un poco menos afecto a las anaolgías humanas, se advierte la astuta continuidad de la naturaleza, qué limpiamente conduce una cosa a otra y con qué elegancia lo posterior registra lo que pasó antes y saca provecho de ello; y percatándose de que lo posterior es más complejo y más importante, se decide que lo que pasa antes se produce contando con lo posterior, en favor suyo, en su beneficio. Lo sucedido estaba allí desde un principio en alguna forma, "implícitamente", "potencialmente", pero con eficacia bastante para llegar a su propia realización sirviéndose de las condiciones materiales de cada estadio.

Lo gratuito de ambas ideas se ve cuando partimos de un proceso innegablemente histórico, como el crecimiento desde la infancia hasta la madurez o el desarrollo de un tema melódico. Hay quienes miran la niñez como una simple preparación para la suprema dignidad del ser adulto, y hay quienes parecen estar perfectamente seguros de que la edad adulta es simplemente un desarrollo de las fuerzas "causales" que se encuentran en la niñez por medio de efectos mecánicos. Una de las teorías hace de la niñez un viaje preliminar e intrínsecamente insignificante hacia una meta; la otra hace de la edad adulta la proyección sobre una pantalla supernumeraria de una placa y modelo inserto previamente en el aparato de proyección de la infancia, o de un estado prenatal, o de la herencia, o de dondequiera que se localice el antecedente fijo y separado. No obstante, la idea de crecimiento hace fácil, pienso yo, el descubrir la falacia que hay en ambas maneras de ver, a saber, la fragmentación de la continuidad del cambio histórico en dos partes separadas, junto con la necesidad que se sigue de la fragmentación en dos, la de algún procedimiento con el que volver a juntarlas.

La realidad *es* el proceso mismo del crecimiento; edad infantil y edad adulta son fases de una continuidad en que, justo porque se trata de una historia, no puede existir lo posterior hasta que existe lo anterior ("materialismo mecanicista" en germen), y en que lo posterior hace uso de los resultados registrados y acumulados de lo anterior —o, más estrictamente, *es* la utilización de esto ("teleología espiritualista" en germen). La existencia real es la historia en su integridad, la historia justamente como aquello que ella es. Las operaciones de romperla en dos partes y luego de tener que reunirlas apelando a un poder causal son igualmente arbitrarias y gratuitas. La infancia es la infancia *de* y *en* cierto procero sucesivo de cambios que es justo lo que él es, y lo mismo pasa con la madurez. Dar a los rasgos de cada una de las dos fases una especie de existencia independiente, y luego emplear la forma elegida para dar cuenta del resto del proceso o explicarlo, es una reduplicación boba; reduplicación, porque después de todo sólo tenemos partes de una y la misma historia original; boba, porque nos figuramos que hemos dado cuenta de la historia basándonos en la elección arbitraria de una parte de ella.

Reemplácese semejante crecimiento por una historia más extensa de la naturaleza, llamándola evolución desde la materia hasta el espíritu, y la conclusión no será diferente. En la vieja discusión sobre si un ciervo corre porque tiene patas largas y delgadas o tiene estas patas para poder correr, ambas partes pasan por alto la descripción natural, esto es, que en la naturaleza de las cosas entra el que el ciervo tenga patas largas y el que teniéndolas corra. Cuando se dice que el espíritu está implícito, envuelto, latente o potencialmente en la materia, y se afirma que el cambio subsiguiente es cuestión de hacerlo explícito, desenvuelto, patente, real, lo que pasa es que se empieza por cortar arbitraria e inconscientemente en dos una historia natural, y luego se liquida consciente y arbitrariamente la separación. Es más sencillo no empezar por meterse en tales maniobras.

La discusión permite comprender la adaptación mutua de la naturaleza y de la vida y el espíritu. No raras veces se ha hecho un misterio del hecho de que la naturaleza objetiva se presta a lo que pide el espíritu de justeza, orden y belleza del hombre, o, en otro sector del discurso, del hecho de que la naturaleza objetiva

se rinde a las operaciones del espíritu lo bastante para que se la conozca. O bien se concibe el misterio por el otro extremo, pareciendo maravilloso que esté el hombre en posesión de un espíritu de orden, belleza y exactitud, de que sea capaz de pensar y conocer, de tal suerte que queda elevado muy por encima de la naturaleza y sentado entre los ángeles. Pero la maravilla y el misterio no parecen ser otros que la maravilla y el misterio de que haya cosa tal como la naturaleza, como los acontecimientos existenciales, pura y simplemente, y de que habiéndolos sean lo que son. La maravilla debe transportarse al curso entero de las cosas. Sólo porque se introdujo previamente una ruptura arbitraria, con la que se empieza por concebir el mundo como algo sumamente diverso de lo que es, según se puede demostrar, parece luego pasajeramente extraño que después de todo sea justo lo que es. El mundo es un objeto par el conocimiento por que el espíritu se ha desarrollado *en* este mundo; un espíritu encarnado, cuyas estructuras se han desarrollado de acuerdo con las estructuras del mundo en que existe, encontrará naturalmente que algunas de sus estructuras son concordantes y simpatizan con la naturaleza y algunos aspectos de la naturaleza con él. Estos últimos son bellos y adecuados y los otros feos e inadecuados. Como el espíritu no puede desenvolverse sino donde hay un proceso orgánico en que se conservan y emplean los pasados logros, no es sorprendente que cuando se desenvuelve el espíritu tenga presentes el pasado y el futuro, ni que use como sus propios y sus solos órganos las estructuras que son adaptaciones biológicas del organismo y del contorno. En último análisis, el misterio de que el espíritu se sirva de un cuerpo, o de que un cuerpo tenga un espíritu, es igual al misterio de que use el suelo un hombre que cultiva plantas, o al de que el suelo que cría plantas, críe las adaptadas a sus propias cualidades y relaciones físico-químicas.

Repitamos la explicación dada bajo un punto de vista más analítico, partiendo de una consideración empírica evidente. Todo "espíritu" del que tenemos conocimiento empírico se encuentra en conexión con un cuerpo organizado. Todo cuerpo semejante existe en un medio natural con el cual mantiene cierta conexión de adaptación: las plantas con el aire, el agua y el sol y los animales con estas cosas y además con las plantas. Sin semejantes conexiones, los animales mueren; el "más puro" de los espíritus

no continuaría existiendo sin ellas. Un animal sólo puede vivir mientras saca alimento de su medio, encuentra en él medios de defensa y arroja a él las sobras y superfluidades de su hacerse a sí mismo. Como ningún organismo particular dura eternamente, sólo la vida en general avanza como un organismo que se reproduce a sí mismo, y el único lugar donde puede reproducirse es el contorno. En todas las formas superiores es la reproducción sexual, esto es, envuelve el encuentro de dos formas. El medio es, así, lo que contiene las formas semejantes y que se juntan. En cualquier punto y nivel, por tanto, envuelven un organismo viviente y sus procesos vitales un mundo o naturaleza temporal y espacialmente "externa" a él, pero "interna" a sus funciones.

La única excusa que tiene el proferir estos lugares comunes es que las teorías tradicionales han separado la vida de la naturaleza, el espíritu de la vida orgánica, creando con ello misterios. Restablézcase la conexión, y el problema de cómo un espíritu puede conocer un mundo exterior, o simplemente conocer que hay semejante cosa, equivaldrá al problema de cómo un animal come cosas externas a él; es una clase de problema que sólo surge si se supone que un oso que inverna, viviendo de su propia sustancia almacenada, caracteriza el procedimiento normal, encima de ignorarse la cuestión de dónde sacó el oso el material acumulado por él. El problema de cómo una persona conoce la existencia de otras personas, es, cuando se percibe rectamente la relación del espíritu y la vida, igual al problema de cómo puede un animal asociarse con otros animales, puesto que otro es otro. Una criatura engendrada en la conjunción de otras, de las que por tanto depende para la perpetuación de su propio ser (como son por lo menos todas las formas superiores), y que lleva en su propia estructura los órganos y las señales de su íntima conexión con las otras, conocerá otras criaturas si se conoce a sí misma. Puesto que así el contorno inanimado como el humano se hallan envueltos en las funciones de la vida, es inevitable que si estas funciones se desenvuelven hasta el punto de llegar al pensamiento, y si el pensamiento forma naturalmente parte de una serie en compañía de otras funciones biológicas, tenga como material de su pensar, e incluso de su errabundo imaginar, los acontecimientos y conexiones de su contorno. Y si el animal logra servirse de algunos de sus pensamientos como medio de mante-

ner sus funciones, tendrán esos pensamientos los caracteres que definen el conocimiento.

En contraste con los organismos inferiores tienen las formas más complejas receptores a distancia y una estructura en que los activadores y efectores están ligados a la distancia más ampliamente aún que a los receptores por contacto. Lo que se hace en respuesta a las cosas cercanas está vinculado de tal forma a lo que se hace en respuesta a lo que está lejos, que un organismo superior actúa con referencia a un contorno desparramado como a una situación única. También encontramos en todos estos organismos superiores que lo que se hace está condicionado por las consecuencias de las actividades anteriores, encontramos el hecho del aprender o la formación de hábitos. En consecuencia, un organismo actúa con referencia a un reguero temporal, a un orden de acontecimientos en serie, como a una unidad, exactamente como hace en referencia a una multiplicidad espacial unificada. Así, resulta directamente implicado en la conducta presente un contorno a la vez extenso y que dura. Hablando en términos de acción, lo remoto y lo pasado están "en" la conducta, haciendo de ella lo que ella es. La actividad llamada "orgánica" no es simplemente la de las estructuras internas; es una integración de conexiones orgánico-ambientales. Puede que sea un misterio el que haya pensamiento, pero no lo es el que si hay pensamiento, contenga en un "presente" hechos remotos en el espacio y en el tiempo, incluso edades geológicas, futuros eclipses y lejanos sistemas estelares. Todo se reduce a la cuestión de hasta qué punto lo que existe "en" su experiencia real queda destacado y pasa a ocupar el foco.

Es también un patente hecho empírico el de que los animales están en conexión mutua dentro de amplios esquemas de conducta por medio de actos de señal, a consecuencia de los cuales quedan aplazados ciertos actos y consecuencias hasta que se produce una acción conjunta hecha posible por la señal. En el ser humano se vuelve esta función lenguaje, comunicación, discurso, en virtud del cual las consecuencias de la experiencia de una forma de vida se integran en la conducta de otras. Con el desarrollo del lenguaje escrito, se ensanchan indefinidamente las posibilidades de esta integración —en principio queda completado el ciclo de integración objetiva dentro de la conducta de un organismo par-

ticular. No simplemente su propio mundo espacio-temporal distante queda envuelto en su conducta, sino el mundo de sus compañeros. Cuando consecuencias inexperimentadas y futuras para un agente son experimentadas y pasadas para otra criatura con la cual está en comunicación, se vuelve la prudencia orgánica expectación consciente y las "cosas" futuras realidades vivas y presentes. El aprender y la formación de hábitos presentan por ende en el hombre una integración de conexiones orgánico-ambientales tan ampliamente superior a las de los animales carentes de lenguaje, que la experiencia humana parece ser super-orgánica.

Otro hecho empírico se sigue todavía. La rigurosa repetición y reiteración decrecen relativamente a la novedad. Prescindiendo de la comunicación, la formación de hábitos presenta ranuras; la conducta está encerrada en canales abiertos por la conducta anterior. Por lo tanto, se tiende a la regularidad monótona. La operación misma de aprender se pone un límite y hace el aprender ulterior más difícil. Pero esto sólo es cierto de *un* hábito, de un hábito en aislamiento, de un hábito no-comunicante. La comunicación no sólo acrecienta el número y la diversidad de los hábitos, sino que tiende a ligarlos sutilmente y eventualmente a sujetar la formación del hábito en un caso particular al hábito de reconocer que exigirán un nuevo uso de él nuevos modos de asociación. El hábito se forma, pues, en vista de posibles cambios futuros y no se endurece tan fácilmente. Tan pronto como un niño oculta a otros la manifestación de un hábito, prueba que se percata prácticamente de que forma *un* hábito sujeto a lo que los demás requieren de él en punto a la formación de nuevos hábitos.

Ahora bien, un animal entregado a la formación de hábitos es un animal con un número creciente de necesidades y de relaciones nuevas con el mundo en torno. Todo hábito pide condiciones apropiadas para ejercitarse, y cuando los hábitos son numerosos y complejos, como en el organismo humano, requiere la busca y la experimentación el encontrar esas condiciones; el organismo se encuentra forzado a variar de conducta y expuesto al error y la decepción. Por obra de una aparente paradoja, significa el mayor poder de formar hábitos una mayor irritabilidad, sensibilidad y capacidad de responder. Por eso, hasta en el caso de concebir los hábitos como otros tantos canales, denota el

poder de adquirir muchos y variados de éstos alta sensibilidad y capacidad de explosión. Un viejo hábito, un canal bien ahondado, cabría decir si se quisiera exagerar, es un obstáculo para el proceso de formación de un nuevo hábito, mientras que la tendencia a formar uno nuevo corta alguno viejo. De aquí lo inestable, lo nuevo, lo súbito de inesperadas e imprevisibles combinaciones. Cuanto más aprende un organismo —esto es, cuanto más resultan retenidos e integrados en la fase presente de un proceso histórico los términos anteriores— tanto más tiene que aprender si quiere seguir adelante; en otra forma, la muerte y la catástrofe. Si el espíritu es un proceso más de la vida, un proceso más de registro, conservación y uso de lo conservado, debe tener los rasgos que tiene empíricamente: los de una corriente en movimiento, de un cambio constante que, sin embargo, tiene un eje y una dirección, articulaciones, asociaciones, lo mismo que inicios, vacilaciones y finales.

Lo esencial que hay que tener presente es que el vivir no es en cuanto hecho empírico algo que transcurre por debajo de la epidermis de un organismo. Es siempre un amplio hecho que entraña la conexión, la interacción de lo que hay dentro del cuerpo orgánico y lo que reside fuera en el espacio y en el tiempo; muy fuera, tratándose de los organismos superiores. Por esta razón son los actos orgánicos una especie de pre-acción del espíritu; tienen el mismo aspecto que si fuesen deliberados y conscientemente inteligentes, porque de toda necesidad la acción inteligente que utiliza los mecanismos proporcionados por ellos reproduce los caracteres de los mismos. La prueba aducida corrientemente en apoyo de la proposición de que los animales inferiores, los animales carentes de lenguaje, también piensan, se convierte a los ojos de un examen más riguroso en la prueba de que cuando piensan los hombres, organismos con la facultad del discurso social, lo hacen así con los órganos de adaptación usados por los animales inferiores, y, por ende, repiten ampliamente en su imaginación los esquemas de una franca acción animal. Pero sacar de este hecho la conclusión de que también piensan los animales, es lo mismo que concluir que porque toda herramienta, digamos una pala, tuvo su origen en algún producto natural pre-existente, digamos, una raíz torcida o una rama bifurcada, estaba esta últi-

ma implicada intrínseca y previamente en el cavar. La conexión está allí, pero en sentido contrario.

La única excusa que tiene este insistir en el hecho de que la vida corre entre y en medio de cosas de las que el organismo no es más que una, es lo muy ignorado y lo virtualmente negado que resulta este hecho por parte de las teorías tradicionales. Considérense, por ejemplo, las definiciones de la vida y el espíritu dadas por Herbert Spencer: la correspondencia de un orden interno con un orden externo. Esto implica que hay un orden interno y un orden externo y que la correspondencia consiste en el hecho de que los términos de un orden están relacionados uno con otro como los términos o miembros del otro orden están conectados entre sí. La correspondencia es igual a la de varios discos fonográficos. Pero la verdadera correspondencia de la vida y el espíritu con la naturaleza es como la "correspondencia" de dos personas que la sostienen para saber cada una los actos, ideas e intenciones de la otra, a fin de poder modificar las propias intenciones, ideas y actos y sustituir por la participación en una situación común o comprensiva de ambas las acciones separadas e independientes. Si el organismo se limita a repetir en la serie de sus propios actos encerrados en sí mismos el orden ya dado fuera, pronto cierra la muerte su carrera. El fuego, por ejemplo, consume los tejidos; ésta es la sucesión de los acontecimientos en el orden externo. Quemarse hasta morir es el orden de los acontecimientos "internos" que se corresponden con este orden "externo". Lo que el organismo hace realmente es actuar cambiando sus relaciones con el contorno; y cuando los organismos se vuelven más complejos y humanos, envuelve este cambio de relaciones cambios más extensos y más duraderos en el orden del contorno. La meta no es el trazar una línea de acontecimientos orgánicos paralela a los acontecimientos externos, sino el formar un nuevo esquema de "cosas" al que cooperen y en el que participen las relaciones orgánicas y las relaciones del contorno a la vez. Sin embargo, todos los esquemas del paralelismo psico-físico, de la teoría tradicional de la verdad como correspondencia, son en realidad simples refundiciones de la misma suerte de supuestos que los hechos por Spencer: supuestos que empiezan por trazar una división donde no existe, para acabar recurriendo a un artificio a fin de restablecer la conexión voluntariamente destruída.

Si la vida orgánica denota una fase de la historia en que los acontecimientos naturales han alcanzado un punto en que aparecen nuevas propiedades características y se abren nuevas vías de acción en virtud de la integración de cambios hasta entonces desligados, no parece haber nada extaordinario en el hecho de que lo conocido acerca de la anterior serie "física" se aplique a interpretar y dirigir los fenómenos vitales; ni en el hecho de que esta aplicación no agote su carácter ni baste totalmente para describirlos. No podemos dirigir una corriente de interacciones sin contar ni medir, pero las interacciones son algo más que números, espacios y velocidades. Explicar es emplear una cosa para dilucidar otra, aclararla, ponerla en mejor orden poniéndola dentro de un contexto más amplio. Está, así, subordinado a un discurso más adecuado, que al aplicarse a los hechos espacio-temporales toma el estilo de la narración y de la descripción. Para hablar en términos familiares a la retórica: la exposición y la argumentación están siempre subordinadas a una narración descriptiva y existen a fin de hacer esta última más clara, más coherente y de más alcance.

"Espíritu encarnado" designa una "cosa" con sus propiedades peculiares. Una gran parte de la dificultad que afecta a la discusión del mismo —quizá la totalidad de la dificultad en general, aparte las cuestiones de detalle— se debe al vocabulario. Nuestro lenguaje está tan invadido por las consecuencias de las teorías que han separado uno de otro el espíritu y el cuerpo, haciendo de ellos distintos reinos existenciales, que carecemos de palabras para designar el hecho existencial real. Los circunloquios a que estamos forzados a recurrir —de que dió buenos ejemplos la discusión anterior— nos inducen a pensar que en la naturaleza existen divisiones análogas, que tampoco se pueden rodear sino trazando artificiosos círculos. Pero "espíritu encarnado" designa simplemente lo que en realidad tiene lugar cuando está envuelto un cuerpo vivo en situaciones definidas por el discurso, la comunicación y la participación. En la expresión "espíritu encarnado" designa "encarnado" el funcionamiento continuo y conservado, registrado y acumulativo de factores sin solución de continuidad con el resto de la naturaleza, inanimados lo mismo que animados; mientras que "espíritu" designa los caracteres y consecuencias que son diferenciales, indicadores de rasgos que surgen cuando entra

el cuerpo correspondiente en una situación más amplia, más compleja y de interdependencia.

Exactamente como cuando se ponen a hablar los hombres necesitan usar sonidos y gestos anteriores al lenguaje, y como cuando comienzan a cazar animales, a pescar o a hacer cestos necesitan emplear materiales y procesos que existen anteriormente a estas operaciones, cuando comienzan a observar y pensar necesitan servirse del sistema nervioso y de otras estructuras orgánicas que existían previa e independiente. El hecho de que el uso dé nueva forma a los materiales anteriores, a fin de adaptarlos más eficaz y libremente a los empleos que se les dan, no es un problema que haya que resolver: es una expresión del hecho corriente de que todo lo que cambia lo hace de acuerdo con la estructura del campo de interacción en que entra. Los sonidos no dejan de ser sonidos al volverse lenguaje articulado, pero sí adoptan nuevas distinciones y asociaciones, exactamente como hacen los materiales usados en las herramientas y las máquinas sin dejar de ser los materiales que eran anteriormente. Los hechos externos o del contorno, envueltos primariamente en los procesos vitales y más tarde en el discurso, sufren así modificaciones al adquirir significaciones y volverse objetos del espíritu, y, sin embargo, son tan "físicos" como siempre lo fueron.

Si las organizaciones vitales no fuesen organizaciones *de* acontecimientos naturales anteriores, no tendría la criatura viviente conexiones naturales; ni ella pertenecería en rigor a su contorno, ni su contorno tendría verdadera importancia para ella; este último no sería utilizable, no sería material de nutrición y defensa. Por manera semejante, si al darse existencialmente no fuese el "espíritu" una organización *de* hechos fisiológicos o vitales, ni se desarrollasen sus funciones partiendo de los tipos de la conducta orgánica, no pertenecería en modo alguno a la naturaleza, ni ésta sería el adecuado escenario de sus invenciones y planes, ni el objeto de su conocimiento. Si suponemos que por un imposible o por un milagro entrase repentinamente en la naturaleza un espíritu separado, su funcionamiento sería completamente dialéctico, y en un sentido del término dialéctico que sería no-existencial no sólo para el momento actual, sino para siempre, esto es, la dialéctica carecería de toda *posible* referencia a la existencia. Estamos tan habituados por la tradición a separar el espíritu del

mundo y a la vez a advertir que sus actos y consecuencias dicen relación al error en el mundo —la aberración y la locura sólo pueden existir en función de esta relación—, que encontramos más fácil crearnos un problema de la unión de dos premisas incoherentes que volver a pensar nuestras premisas.

Es una tautología decir de la pura dialéctica que no es ni verdadera ni falsa materialmente, sino tan sólo coherente o contradictoria consigo misma. Si no fuese por la perturbadora influencia de la tendencia material a preferir que la *existencia* sea de tal manera mejor que de otra y a desear que otras criaturas crean lo que nosotros o acepten nuestras conclusiones, ni siquiera a la incoherencia estarían sujetos la dialéctica y el cálculo. Ciertas operaciones puramente lógicas son mejores que otras, incluso como puramente lógicas, por tener mayor alcance y fertilidad, pero ninguna es más verdadera ni más correcta que otras. Errores puramente formales son imposibles, sin que obsten en sentido contrario los llamados sofismas formales. Nadie ha razonado jamás realmente diciendo que los caballos son cuadrúpedos, las vacas son cuadrúpedos, luego los caballos son vacas. Si en algunos casos puede parecer que incurre en semejantes sofismas el razonamiento formal, el motivo es la intervención de causas materiales cuya acción no se echa de ver. Las relaciones dialécticas son dialécticas, no existenciales, y por tanto no tienen poder causal; no hay en ellas nada capaz de engendrar un error. El principio de la dialéctica es la identidad; su contrario no es la incongruencia, por no decir nada de la falsedad; es la falta de sentido. Decir que la dialéctica como tal es infalible, es decir simplemente que es tautológica.

No obstante, *está* la lógica o el *uso* de las significaciones en forma dialéctica realmente expuesto a toda clase de yerros. Pues todo caso particular de la dialéctica es, en sí, existencial. De las significaciones se echa mano; se las emplea para un fin, exactamente como otros materiales; se las combina y separa. Es el acto de *echar mano* lo que permite a la dialéctica existir o realizarse, y el echar mano es falible, es frecuentemente un no dar con la cosa. El servirse de significaciones es un acto particular; en este acto entran factores causales fisiológicos, sociales, morales. La más perfecta estructura puede utilizarse para fines para los que es inadecuada; torpemente empleada para el fin adecuado, se

torcerá o fallará. Así, en la dialéctica puede el razonar languidecer por obra de fatiga; puede tomar una significación por otra a causa de defectuosas apreciaciones sensoriales, oriundas de desarreglos orgánicos; la precipitación debida a la ausencia de inhibición puede conducir a tomar una significación por clara cuando es nebulosa o ambigua con respecto al propósito para que se usa, aunque en sí misma no sea clara ni oscura; un deseo de pasmar o refutar a un opositor puede llevar a la incongruencia y a extrañas desviaciones. Miles de cosas pueden ser causa de sofismas cuando para alcanzar un fin o sacar una conclusión se *usan* significaciones tautológicamente infalibles por ser justo lo que son. A buen seguro que se da la auto-contradicción, pero es material y activa, no formal ni no-existencial. Nos contradecimos a nosotros mismos exactamente como contradecimos a otra persona y muy por las mismas razones.

La posesión de significaciones o el espíritu reviste, pues, a la naturaleza; las significaciones son significaciones *de*. La existencia del error es prueba, no contraprueba del hecho de que todas las significaciones tienen una referencia intrínseca a los acontecimientos naturales. El idealista que emplea la existencia del error y del descubrimiento y la posible corrección del error como prueba de la existencia o de la preexistencia de una verdad en que están contenidos los errores con la totalidad de sus relaciones, por lo cual no son errores, sino ingredientes de la verdad, tiene razón en insistir en que el error envuelve una referencia objetiva. Pero en la misma medida envuelve la digestión las sustancias alimenticias y, sin embargo, no prueba que preexista una digestión modelo en que quede perfectamente asimilado el alimento. El error envuelve una posibilidad de descubrimiento y de correcciones porque se refiere a cosas, pero la posibilidad dice referencia al futuro, no al pasado. Denota la posibilidad de actos todavía por hacer. Lo mismo que el criterio de la perfecta eficacia aplicado a las máquinas, la idea de un juicio cabal en que sólo existan los errores como ingredientes rectificados de una perfecta verdad es parte del arte de examinar e inventar. Acción y reacción son iguales con un ciento por ciento de igualdad, pero esta "ley" formal no garantiza que en todo sistema particular de acción y reacción esté contenida una eficacia perfecta. Análogamente es cabal la referencia objetiva de las significaciones, es ciento por

ciento un hecho, pero toma en cuenta lo mismo los errores que la verdad para integrar el tanto por ciento, así como toma en cuenta las pérdidas lo mismo que la eficacia para integrar la perfecta igualdad de la acción y la reacción.

Estigmatizamos de sueños ciertos usos de las significaciones. También estigmatizamos ciertas significaciones de puramente racionales o ideales, de dialécticas o no-existenciales, a fin de dominar mejor una importante referencia existencial. Una significación puede *volverse* puramente estética; cabe apropiársela y gozarla tal como se la tiene. Pero también esto implica ser dueño de ella; es *aquel* modo de tomarla y emplearla que consiste en interrumpir la referencia cognoscitiva.[1] Esta interrupción es un arte adquirido. Requirió una larga disciplina el identificar la poesía en lugar de tomarla como una historia, una enseñanza o una predicción. La idea de que las significaciones son originariamente flotantes y estéticas, volviéndose intelectuales o prácticas y cognoscitivas por obra de una confluencia de accidentes felices, pone el carro delante del caballo. El elemento de verdad que encierra es el de que hay una verdadera distinción entre tener una significación y usarla; el elemento de falsedad está en suponer que las significaciones o las ideas primero se tienen y luego se usan. Se requirió una larga experiencia para asegurar el reconocimiento de la distinción, pues originariamente toda significación tenida es tenida en tanto se la usa y para seguir usándola. Fijar contemplativa y estéticamente una idea es un logro tardío de la civilización.

Las actividades orgánicas y psico-físicas, con sus cualidades, son condiciones que deben venir a la existencia antes de que sea

1 Esta afirmación no descansa en una confusión de los objetos como condiciones causales de las significaciones y los objetos en cuanto cognoscitivamente significados. La distinción es auténtica y no debe mitigarse. La primera conexión es antecedente; la segunda, subsiguiente. Pero las significaciones o el espíritu tienen ambas clases de conexiones. Los mitos griegos, por ejemplo, tenían sus condiciones adecuadas en la existencia, pero también tienen índole de diagnósticos. Cuando no se toman como significativos de la conducta de los dioses, se toman como significativos de la vida griega, exactamente como cuando no se toma un fantasma alucinatorio por la aparición de un espíritu, se toma como significativo de otro acontecimiento, a saber, de un trauma nervioso. *Tener* una significación no es una referencia, pero toda significación tenida es tan tomada o usada como tenida. "Dialéctica" significa tomarla de cierta manera.

posible el espíritu, la presencia y acción de las significaciones, de las ideas. Ellas dan al espíritu su base e inserción en la naturaleza; ellas proveen a las significaciones de su estofa existencial. Pero las significaciones, las ideas, son también, cuando se dan, caracteres de una nueva interacción de los acontecimientos. Son caracteres que al incorporarse al sentir transforman la acción orgánica dotándola de nuevas propiedades. Todo pensamiento y significación tiene su sustrato en algún acto orgánico de absorción o eliminación, de busca o evitación, de destrucción o de solicitud, de señal o de respuesta. Tiene sus raíces en algún acto definido de la conducta biológica; nuestros términos físicos para los actos del espíritu, como ver, aprehender, buscar, afirmar, prestar aquiescencia, rechazar, comprender, afección, emoción, no son precisamente "metáforas". Pero mientras que un niño que se ha quemado puede retroceder ante la llama exactamente como el perro se encoge a la vista de un palo, un niño puede además responder a la llama que quema en formas de juego, de invención, de curiosidad y de investigación, cuando las condiciones envueltas se han tornado materia de discurso y son ya ideas. El niño acerca un palo o un trozo de papel a la llama, usándola y usando el hecho de su doloroso efecto de quemar no precisamente para desviarse de ella, sino para manipular con ella en formas que den satisfacción a su deseo de jugar con el fuego sin quemarse. Los actos biológicos persisten, pero tienen sentido, significación, lo mismo que tono afectivo. Una brusca retirada, de meras consecuencias negativas, protectoras, se convierte en una exploración y manipulación de fecundos alcances. El hombre combina significaciones como fuego, cercanía, lejanía, calor, confort, agrado, dolor, expansión, suavizar, de forma que el fuego entre en nuevas interacciones y produzca nuevas consecuencias. Mediante una re-actualización intra-orgánica de reacciones animales parciales a los acontecimientos naturales y de las reacciones concomitantes tenidas frente a otros o recibidas de ellos, esto es, adquiridas en el trato y la comunicación, se ensaya por anticipado las consecuencias de las significaciones, sin que el organismo quede irremediablemente envuelto en consecuencias físicas. En otras palabras, el pensamiento, la deliberación, la imaginación objetivamente dirigida, es una eficaz función adicional de los acontecimientos naturales y por eso da el ser a nuevas consecuencias. Porque las

imágenes no están hechas de una materia psíquica; son cualidades de maneras orgánicas *parciales* de conducirse que son su "materia". Son parciales porque no engranan plenamente con las actividades extra-ceptoras y musculares, y por eso no son completas ni francas.

El imperio de las consideraciones espaciales lleva a algunos pensadores a preguntar *dónde* está el espíritu. Reservando la discusión de la conducta *consciente* para el capítulo próximo y aceptando por el momento el punto de vista del que hace la pregunta (que ignora el lugar del discurso, las instituciones y las artes sociales), y limitando la cuestión al individuo orgánico, podemos decir que la "sede" o lugar del espíritu —su aspecto estático— son las cualidades de la acción orgánica, hasta donde estas cualidades han tenido por condición el lenguaje y sus consecuencias. Es corriente que aquellos a quienes embaraza la cuestión del "dónde" y que se resisten a responder que el espíritu está "donde" hay un reino de la existencia inespacial y separado, retrocedan en general al sistema nervioso, y especialmente hasta el cerebro o su corteza, tomándolos por la "sede" del espíritu. Pero el organismo no es exactamente una estructura; es una forma característica de interactividad que no es simultánea, toda de una vez, sino sucesiva. Es una forma imposible sin estructuras constitutivas de su mecanismo, pero difiere de una estructura como el andar difiere de las piernas o el respirar de los pulmones. Con anterioridad a la comunicación son las cualidades de esta acción lo que hemos llamado psicofísico; no son "espirituales". Las consecuencias de participar en la comunicación modifican las formas orgánicas de obrar; estas últimas adquieren nuevas cualidades.

Cuando pienso en significaciones como "amigo" y "enemigo", me refiero a consecuencias externas y futuras. Pero estas denominaciones no envuelven una milagrosa "acción a distancia". Hay algo presente en la acción orgánica que obra como un sustitutivo de las remotas cosas significadas. Las palabras tienen en el acto sentido lo mismo que tienen alcance. Este algo presente ahora no es precisamente la actividad del aparato laríngeo y de la fonación. Cuando se lleva el cortocircuito del lenguaje hasta limitarlo a este aparato, son las palabras simples fichas que se usan automáticamente, desapreciendo el lenguaje. Las ideas son cualidades de acontecimientos desarrollados en todas las partes de la estructura

orgánica envueltas alguna vez en situaciones reales de enfrentamiento con amigos y enemigos extraorgánicos —probablemente en intra-receptores con *todos* los mecanismos glandulares y musculares conexos. Estas cualidades dan cuerpo y materia a la actividad del aparato lingüístico. La integración de las cualidades del aparato de la fonación aliadas por medio del mecanismo nervioso a las cualidades de estos otros acontecimientos, constituye el sentido directo de la amistad y la enemistad. Cuanto más íntima la alianza de la emisión de la voz con la disposición orgánica total relativa a los amigos y los enemigos, tanto mayor es el sentido directo de las palabras. El sistema nervioso no es en ningún sentido la "sede" de la idea. Es el mecanismo de la conexión o integración de los actos.

"Sócrates es mortal" apenas es más que una ficha de libros de lógica; S es M funcionaría tan bien —o mejor. Mas no así para los discípulos de Sócrates que acababan de escuchar su condenación a muerte. La conexión del acto de oír con la totalidad de las respuestas orgánicas fué entonces completa. En algunas situaciones de empleo del lenguaje se da semejante presencia directa y relevante del sentido, y entonces el lenguaje es poético. A otros fines es útil a la acción el eliminar el sentido directo todo lo posible. La actitud es prosaica, lo que mejor la sirve es el simbolismo matemático, donde matemático no significa algo ya hecho, sino simplemente los procedimientos con que el espíritu se ocupa rígidamente en objetos instrumentales mediante una inhibición artificial de las cualidades directas y de consumación, por distraer estas últimas de la actividd que se tiene entre manos. Pero no cabe suprimir o eliminar la fase de consumación; la naturaleza lanzada por la puerta vuelve por la ventana. Y su forma corriente de volver hoy es caer de rodillas en actitud de adoración o de temor ante el objeto mecánico-matemático resultante.

En conclusión, se puede afirmar que cuando la palabra "alma" queda libre de todas las huellas del animismo materialista tradicional, denota las cualidades de las actividades psico-físicas en la medida en que están organizadas en una unidad. Ciertos cuerpos tienen almas en la misma forma destacada y patente en que otros tienen fragancia, color y solidez. Hacer esta afirmación es llamar la atención sobre las propiedades que caracerizan esos cuerpos, no introducir una misteriosa entidad o fuerza no-natural. Si no

hubiese en la existencia real la propiedad de la sensibilidad y la capacidad de dar por participación una respuesta maravillosamente amplia y delicada a la vez que caracterizan a los cuerpos vivos, jamás habrían surgido las ideas míticas acerca de la naturaleza del alma. Los mitos han perdido todas las cualidades poéticas que tuvieron un día; brindados como ciencia, son amontonamientos de obstáculos supersticiosos. Pero el uso corriente nodoctrinal de la palabra alma conserva cierto sentido de las realidades mentadas. Decir con énfasis de una persona particular que tiene alma o mucha alma no es proferir una vulgaridad aplicable por igual a todos los seres humanos. Es expresar la convicción de que el hombre o la mujer en cuestión tiene en alto grado las cualidades propias de una capacidad de participar sensitiva, rica y coordinadamente en todas las situaciones de la vida. Igualmente tienen alma ciertas obras de arte, musicales, poéticas, pictóricas, arquitectónicas, mientras que otras son muertas, mecánicas.

Cuando la organización llamada alma es libre, móvil y operante, lo mismo al principio que al fin, es espíritu. Las cualidades son a la vez estáticas, sustanciales y transitivas. El espíritu acelera; no se limita a ser vivo, sino que da vida. Los animales están animados, pero el hombre es un espíritu viviente. Vive en sus obras y sus obras le siguen. El alma es forma, el espíritu informa. Es la función de movimiento de aquello de que el alma es la sustancia. Quizá las palabras alma y espíritu están tan pesadamente cargadas de mitología tradicional y doctrina adulterada que deben abandonarse; quizá sea imposible recobrar para ellas en la ciencia y la filosofía las realidades designadas en el lenguaje corriente. Pero las realidades están ahí, cualesquiera que sean los nombres que se les den.

Las viejas ideas no mueren cuando desaparecen las creencias que han estado asociadas explícitamente con ellas; se limitan habitualmente a cambiar de vestiduras. Las ideas actuales sobre el organismo son, en gran parte, una supervivencia de viejas ideas sobre el alma y el cuerpo con distinto vocabulario. Se concebía el alma como habitando el cuerpo en una forma extrínseca. Ahora se concibe el sistema nervioso como un sustitutivo misteriosamente incluído en el cuerpo. Pero así como el alma era "simple" y por tanto no estaba difundida por el cuerpo, el sistema nervioso como sede de los acontecimientos psíquicos se concentra en el

cerebro y hasta en la corteza del cerebro; más aún, muchos investigadores de la fisiología se sentirían sin duda enormemente aliviados si cupiera afirmar que una porción especial de la corteza era *la* sede de la conciencia. Aquellos que más hablan del organismo, los fisiólogos y los psicólogos, son con frecuencia justo aquellos que manifiestan tener menos sentido de la íntima, delicada y sutil interdependencia mutua de todas las estructuras y procesos orgánicos. El mundo parece loco de pre-ocupación por lo que es específico, particular, inconexo en medicina, política, ciencia, industria, educación. En términos de una regulación consciente de amplios todos es indispensable buscar aquellos enlaces que ocupan posiciones claves y llevan a cabo las conexiones críticas. Pero la recuperación de la salud depende de que se vean y se usen estas cosas, perfectamente determinables, *como* enlaces de importancia funcional dentro de un proceso. Ver el organismo *en* la naturaleza, el sistema nervioso en el organismo, el cerebro en el sistema nervioso, la corteza en el cerebro, tal es la respuesta a los problemas que obsedan a la filosofía. Y cuando se los vea así, se los verá *en*, no como están las bolas en una caja, sino como están los acontecimientos en una historia, en un proceso móvil, creciente, nunca acabado. Hasta que tengamos en la práctica efectiva un procedimiento que revele esta continuidad, continuaremos forzados a apelar a alguna otra cosa específica, a algún otro hecho aislado, para restablecer la conexión y la unidad —a invocar la especial religión o reforma o el específico que sea la medicina de moda en el período. Así acrecentamos la enfermedad con los medios usados para curarla.[2]

En materias predominantemente físicas sabemos que toda regulación depende de la percepción consciente de las relaciones imperantes entre las cosas, de otro modo no se puede usar una para afectar a otra. Hemos tenido maravillosos éxitos en la invención y construcción de máquinas externas porque con respecto a estas cosas damos por supuesto que el éxito sólo se produce en el plano de lo consciente —el de la percepción consciente de las relaciones que sostienen las cosas unas con otras. Sabemos que las locomotoras, los aeroplanos, los teléfonos, las fábricas de elec-

2 V. F. Matthias Alexander, *Man's Supreme Inheritance* y *Conscious Constructive Control.*

tricidad no nacen del instinto o del subconsciente, sino de la percepción deliberadamente afirmada de las conexiones y de los órdenes de éstas. Ahora, y después de un período en que el avance en estos respectos fué tomado con gran complacencia como una prueba y medida del progreso, nos hemos visto forzados a adoptar actitudes pesimistas y a preguntarnos admirados si este "progreso" no acabará por echar a perder al hombre y quizá destruir la ci-

Es evidente que no hemos llevado bastante lejos el plano de la regulación consciente, la dirección de la acción por la percepción de conexiones. No podemos separar la vida orgánica y el espíritu de la naturaleza física sin separar también la naturaleza de la vida y del espíritu. La separación ha llegado a un punto en que las personas inteligentes se preguntan si el fin no será una catástrofe, la sumisión del hombre a las máquinas industriales y militares creadas por él. Esta situación da una singular agudeza al hecho de que justo allí donde son más numerosas, íntimas y amplias las conexiones y las interdependencias, en la actividad de la vida, en la actividad psico-física, es donde más ignoramos la unidad y la conexión y más confiamos sin reservas, en nuestras creencias deliberadas, en lo aislado y lo específico —lo que significa que en la acción nos entregamos a lo inconsciente y subconsciente, al ciego instinto, impulso y rutina, disfrazados y racionalizados con toda clase de títulos honoríficos. Así nos vemos traídos al tema de la **conciencia.**

VIII

LA EXISTENCIA, LAS IDEAS Y LA CONCIENCIA

En las discusiones del último capítulo se evitó la palabra "conciencia". Es ésta una palabra que no tiene una significación fija. Aun prescindiendo de las ambigüedades de interpretación, no hay acuerdo acerca de las cosas que la palabra denota. Corrientemente son dos "cosas" del todo diversas las que se designan con ella. Por una parte, se emplea para señalar ciertas cualidades en lo que tienen de directamente patente, cualidades de cosas del sentir, tales como las llamadas corrientemente sentimientos bajo el punto de vista psicológico. La suma total de estas cualidades directas, presentes como literales fines o cierres de procesos naturales, constituye la "conciencia" en cuanto hecho anoético. Esto es lo que es la conciencia dondequiera que no existen significaciones, es decir, prescindiendo de la existencia y empleo de signos o independientemente de la comunicación. Por otra parte, se usa la palabra para denotar las significaciones realmente percibidas, el *percatarse* de objetos, estando bien despierto, alerta, atento a la importancia de los acontecimientos presentes, pasados, futuros. Es una cuestión de lexicografía que no se discutirá, la de si debe emplearse la palabra para denotar dos "cosas" tan diferentes. Lo importante es que se registre la diferencia de naturaleza de las cosas denotadas y que no se gaste una falsa ingeniosidad en reducir la una a la otra.

Nuestra anterior discusión nos capacita, como se verá, para situar las dos denotaciones. El punto de partida existencial está en las cualidades directas. Hasta las significaciones, tomadas no como significaciones, sino como existenciales, están fundadas en cualidades directas, en sentires o "sentimientos" de actividades y receptividades orgánicas. Las significaciones no llegan al ser sin el lenguaje, y éste implica dos yos envueltos en una empresa conjunta o coparticipada. Así, mientras que su mecanismo directo se funda en el aparato de la fonación y de la audición, este mecanismo está aliado a la conducta orgánica general. En otra for-

ma se vuelve una rutina mecánica que no difiere del "lenguaje" del loro o de un disco fonográfico. Esta alianza dota al lenguaje de la directa cualidad del "sentir" que distingue directamente a unos signos de otros en la existencia.

Las mismas consideraciones deslindan el "subconsciente" del pensamiento humano. Prescindiendo del lenguaje, de la significación atribuída e inferida, estamos entrando continuamente en una inmensa multitud de orgánicas y directas selecciones, repulsiones, acogidas, expulsiones, apropiaciones, retiradas, encogimientos, expansiones, exaltaciones y abatimientos, ataques, precauciones de la más detallada, delicada, vibrátil naturaleza. No nos percatamos de las cualidades de muchos o de los más de estos actos; no los distinguimos ni identificamos objetivamente. Sin embargo, existen como cualidades de sentimiento y tienen una ingente repercusión directriz sobre nuestra conducta. Si, por ejemplo, dejan de existir ciertas cualidades sensoriales de que no nos percatamos cognoscitivamente, no podemos estar en pie o dominar nuestra posición y movimientos. En un organismo perfectamente normal, tienen estos "sentimientos" una eficacia operativa con la que le es imposible rivalizar al pensamiento. Hasta nuestras operaciones más altamente intelectualizadas dependen de ellos como de una "franja" que sirve de guía a nuestros movimientos de inferencia. Ellos nos dan el *sentido* de lo justo y lo equivocado, de lo que hay que elegir, destacar y seguir y de lo que hay que abandonar, saltar e ignorar entre la multitud de significaciones incipientes que se presentan. Nos hacen señales premonitorias para que nos acerquemos a las significaciones aceptables y nos avisan para que abandonemos la pista. El discurso formulado es simplemente una enunciación escogida de lo que deseamos retener entre todos estos inicios, continuaciones e interrupciones. Salvo que un lector, un oyente repita algo de estos movimientos orgánicos y "capte" así sus cualidades, no captará el *sentido* de lo dicho, no asentirá realmente, aun cuando preste una fría aprobación. Estas cualidades son la materia de las "intuiciones", y en realidad es la diferencia entre una persona "intuitiva" y una persona analítica, a lo sumo una cuestión de grado, de intensidad relativa. La persona "razonadora" es una persona que hace sus "intuiciones" más articuladas, más expresables por

medio del lenguaje, como consecuencia explícita de premisas iniciales, ligazones y conclusiones.

Las significaciones adquiridas en conexión con el uso de instrumentos y del lenguaje ejercen una profunda influencia sobre los sentimientos orgánicos. En el haber de esta cuenta se incluyen los cambios debidos a todas las consecuencias que han tenido para las actitudes y los hábitos *todas* las consecuencias de los instrumentos y del lenguaje, en suma, la civilización. Malas "comunicaciones" echan a perder las buenas maneras (nativas) de obrar y, por ende, pervierten el sentimiento y el subconsciente. La deificación del subconsciente sólo es legítima por respecto a aquellos que jamás ceden a él —los animales y los niños perfectamente sanos e ingenuos—, si es que los hay. El subconsciente de un adulto civilizado refleja todos los hábitos que ha adquirido, es decir, todas las modificaciones orgánicas que ha sufrido. Y en la medida en que éstas envuelven malas coordinaciones, fijaciones y segregaciones (como seguramente llegan a hacer en un tiempo muy corto tratándose de aquellos que viven en complejas condiciones "artificiales"), resulta confusa, pervertida y falsificada la estimación sensorial. El subconsciente es más digno de confianza justo en aquellas actividades por respecto a las cuales menos se habla de él, y menos digno de confianza por respecto a aquellas cosas donde es elegante elogiarlo más. Esto es, opera con más éxito en las significaciones asociadas a un lenguaje altamente técnico, las "cosas" alejadas de las necesidades fundamentales e imperiosas, como en las matemáticas, o el filosofar muy apartado de las situaciones concretas, o en las bellas artes muy refinadas. Con toda seguridad yerra en conexión con cuestiones íntimas de auto-regulación en materia de salud, moral, "cosas" sociales —en cuestiones enlazadas del modo más apretado con las necesidades y las relaciones básicas. Donde se recomienda vulgarmente su uso, es más peligroso. Usar de sentimientos que no son la expresión de la justeza de una acción orgánica, justeza que en condiciones artificiales como las de la civilización sólo se adquiere echando mano del pensamiento (*echar mano* del pensamiento es radicalmente distinto de lo que se llama "pensar"), es obrar como un animal sin tener las facilidades estructurales de la vida animal. Ello tiene la fascinación de todo fácil abandono a la fatalidad y puede encomiarse como una vuelta a la naturaleza, a la espon-

taneidad o a lo semidivino. Tiene el encanto de un perezoso y cómodo escapar a la responsabilidad; morimos, pero morimos como los animales, en el campo, derrotados y puede suceder que descorazonados, pero sin saberlo.

En sentido práctico, aquí está el corazón del problema del espíritu encarnado. Las actividades que desarrollan, se apropian y gozan significaciones, tienen con las "cosas" psico-físicas la misma rebelión de realización que las últimas con los caracteres físicos. Representan las consecuencias de una larga línea de interacciones, aquella en que operan las necesidades, los esfuerzos y las satisfacciones condicionadas por la asociación. En esta ensanchada y ahondada actividad hay a la vez nuevos recursos y valores y nuevos débitos y defectos. La realización de las significaciones dota a las cualidades psico-físicas de su ulterior importancia y valía. Pero también las oscurece y pervierte. Los efectos de esta corrupción resultan ellos mismos incorporados por medio de los hábitos a lo psico-físico, formando irritabilidades unilaterales, degradadas y excesivas, creando a la vez desasociaciones y fijaciones rígidas en el registro sensorial. Estos efectos del hábito se vuelven a su vez espontáneos, naturales, "instintivos", constituyen la base del desarrollo y aprehensión de ulteriores significaciones, afectando a toda etapa posterior de la vida personal y social.[1]

Mientras, pues, que lo psico-físico del hombre no lleva a cabo nada de notable si se prescinde de la significación consciente, el desarrollo y la incorporación causal de significaciones fuerza a la nativa necesidad, adaptación y satisfacción a perder su directa certidumbre y eficacia y a quedar sujeta a toda clase de aberraciones. Se producen entonces retiradas sistemáticas del trato y la interacción, de lo que el sentido común llama "la realidad": fantasías de consuelo y compensación cuidadosamente cultivadas y artificiosamente protegidas; creencias rígidamente estereotipadas o no sometidas a pruebas objetivas; hábitos de docta ignorancia o ignorancias sistemáticas de las relaciones concretas; fanatismos organizados; tradiciones dogmáticas que bajo el punto de vista social son rudamente intolerables y bajo el punto de vista intelectual son sistemas paranoicos convertidos en instituciones;

[1] V. los libros de Mr. Alexander ya citados en la p. 243.

idealizaciones que, en lugar de ser goces directos de significaciones, apartan al hombre de la naturaleza y de sus congéneres.

En suma, se constituye lo que ha llamado muy bien Walter Lippmann un seudo-contorno secundario, que afecta a todos y cada uno de los puntos del trato y el comercio con el contorno primario. Así, tienen los problemas concretos del espíritu encarnado su lugar y su alcance en los procedimientos educativos con que asegurar una integración normal de las significaciones en las funciones orgánicas y evitar las perversiones; en las operaciones terapéuticas de la psiquiatría y en los aparatos y las artes sociales que hacen el trato social sólido, equilibrado y flexible.

Mientras que al nivel psico-físico denota la conciencia la totalidad de las diferencias cualitativas y directas realizadas o los "sentimientos", en el plano del espíritu denota las aprehensiones realizadas de significaciones, esto es, las ideas. Hay, pues, una patente diferencia entre el espíritu y la conciencia, entre una significación y una idea. El espíritu denota el sistema entero de las significaciones tales como están incorporadas en las funciones de la vida orgánica; la conciencia denota en un ser dotado de lenguaje el percatarse de significaciones o el percibirlas; es la percepción de los acontecimientos reales, lo mismo si son pasados, presentes o futuros, *en* sus significaciones, es el tener ideas reales. La mayor parte del espíritu está sólo implícita en todo acto o estado consciente; el campo del espíritu —de las significaciones operantes— es enormemente más amplio que el de la conciencia. El espíritu es un contexto persistente: la conciencia es un foco transeúnte. El espíritu es, por decirlo así, estructural, sustancial, un constante primero y último término; la conciencia perceptiva es un proceso, una serie de aquís y de ahoras. El espíritu es una luminosidad constante; la conciencia es intermitente, es una serie de destellos de intensidad variante. La conciencia es, cabe decir, un ocasional interceptar mensajes transmitidos sin interrupción, lo mismo que un receptor mecánico selecciona unas pocas de las vibraciones de que está lleno el aire y las vuelve audibles.

El lenguaje no puede dar idea de la naturaleza del percatarse de significaciones. Lo mismo que pasa con otras existencias cualitativas directas, las palabras solo pueden señalar, apuntar, teniendo éxito la indicación cuando evoca una experiencia real de la cosa en cuestión. Palabras como patente, manifiesto, señalado,

vivo, claro, incluyendo, naturalmente, sus opuestas, vago, oscuro, confuso, pueden favorecer la evocación. Para denotar las características del espíritu es menester usar un lote enteramente distinto de nombres: organización, orden, coherencia. La relación del espíritu con la conciencia puede sugerirse parcialmente diciendo que mientras que el espíritu está como sistema de significaciones sujeto a la desorganización, el desequilibrio y la perturbación, no tiene sentido decir de un percatarse de algo particular que está *en lo que tiene de directo* ni organizado, ni perturbado. Una idea es exactamente lo que es cuando se produce. Decir de ella que está bien concertada o desconcertada es comparar un percatarse con otro, comparación que dada la naturaleza del caso sólo puede hacerse indirectamente sobre la base de las respectivas condiciones y consecuencias. Las condiciones emotivas no *se producen* como emociones, definidas intrínsecamente como tales; se producen como cualidades "terciarias" de los objetos. Algunos casos de percatación o percepción se designan como "emociones" retrospectivamente o desde fuera, en la misma forma en que se enseña a un niño a llamar a ciertas situaciones de la percepción, rabia, o miedo, o cariño, instruyéndole acerca de sus consecuencias. Por lo que tiene de directa puede llamarse indiferentemente a toda percatación perceptiva emoción, sensación, pensamiento o deseo; no es que *sea* directamente ninguna de estas cosas, ni todas ellas juntas, sino que tomada en alguna *referencia,* a condiciones, o a consecuencias, o a unas y otras, tiene en esta referencia a un contexto las propiedades distintivas de la emoción, la sensación, el pensamiento o el deseo.

Puede sugerirse por medio de un hecho familiar la relación entre el espíritu y la conciencia. Cuando leemos un libro, somos directamente conscientes de significaciones que se presentan y se desvanecen. Estas significaciones que se producen existencialmente son *ideas.* Pero si somos capaces de sacar ideas de lo leído, es en virtud de un sistema organizado de significaciones de que no nos percatamos completamente en cada momento. Nuestro "espíritu" matemático o político es el sistema de esas significaciones dueñas y determinantes de nuestras aprehensiones particulares o ideas. Hay, sin embargo, un *continuum* o *spectrum* entre este sistema general y las significaciones que, siendo como focos cuya luz pasa, son las ideas del momento. Hay un campo de unión

entre estas últimas y aquellas significaciones que determinan la dirección habitual de nuestros pensamientos conscientes y constituyen los órganos con que los formamos. Es un gran error de la tradición psicológica ortodoxa el preocuparse exclusivamente del riguroso enfocar, descuidando el vago difuminarse desde los focos en sendos campos de oscuridad creciente.

El hacer un distingo en favor de lo claramente destacado tiene una cierta justificación práctica, pues el fondo vago y dilatado está presente en toda experiencia consciente y, por tanto, no define el carácter de ninguna en particular. Representa lo usual y dado por supuesto, mientras que el aspecto focal representa lo inminente y crítico. Pero este hecho no justifica en modo alguno el descuidar y negar en teoría el oscuro fondo total de conciencia sobre el que se destca todo pensamiento distinto. Si hubiera una división tajante entre las ideas enfocadas cuando leemos cierta parte de un libro y lo que ya hemos leído, si no retuviéramos cierto sentido de esto último, no podría lo leído en el momento presente tomar la forma de una idea. En rigor, el uso de palabras tales como contexto, fondo, franja, etc., sugiere algo demasiado externo para enunciar con exactitud los hechos en cuestión. El amplio sistema de la significación envuelve, penetra, colorea lo que aquí y ahora culmina, dándole sentido, tono afectivo, cosa distinta del "alcance".

Cámbiese el ejemplo de la lectura de un libro por la asistencia a un espectáculo teatral. La significación emotiva, así como intelectual, de cada escena de una pieza dependa de la presencia operante de un continuo de significaciones. Si hemos de recordar lo dicho y hecho en un punto determinado, no nos percatamos de lo que se dice y hace en el acto, mientras que sin su envolvente presencia en lo que en el acto se dice y hace carecemos de clave par entender su significación. El alcance de las "cosas" pasadas está, pues, presente en el corte transversal momentáneo que llamamos idea en una forma que es más íntima, directa y amplia que la del recuerdo. Subsisten positiva e íntegramente en y mediante los nuevos incidentes que sobrevienen; estos incidentes son, en la medida de su auténtica calidad dramática, la realización de las significaciones constituídas por los acontecimientos pasados; también dan a este sistema de significaciones un giro inesperado, originando una significación en suspenso o todavía indeterminada

que induce a mantenerse alerta, a la expectativa. Es esta doble relación de continuación, promoción, progresión, y de detención, desviación, necesidad de terminación, lo que define ese enfocar significaciones que es la conciencia, el percatarse, la percepción. Todo caso particular de conciencia es dramático; la obra dramática es una potenciación de las condiciones de la conciencia.

Es imposible decir qué es la conciencia directa —no porque haya en ella, o detrás de ella, un misterio, sino por la misma razón por la que tampoco podemos decir lo que es el dulce o el rojo en lo que tiene de directo: es algo tenido, no comunicado ni conocido. Pero las palabras, en cuanto medios directivos de la acción, pueden evocar una situación en que se tenga la cosa en cuestión en una forma particularmente luminosa. A mí me parece que todo el que se instala en el centro mismo del desarrollo de una obra dramática *tiene* la experiencia de la conciencia exactamente en esta forma; en una forma que le capacita para dar significación a términos descriptivos y analíticos que carecen de ella en otra forma. Tiene que haber un desarrollo, algún todo, una serie compuesta de episodios. Este todo congruente es un espíritu, que se extiende por detrás de un proceso particular de conciencia y lo condiciona. Tiene que haber también nuevos acontecimientos, a los que se asignan significaciones en términos de un ocupar un lugar en el desarrollo. Los episodios no significan lo que significarían si se produjeran en un desarrollo diferente. Tienen que percibirse en términos del desarrollo correspondiente, como su prosecución y terminación. Al mismo tiempo, y mientras no finalice el desarrollo o la pieza, son las significaciones dadas a los acontecimientos de tal índole que evocan constantemente una significación que no estaba absolutamente anticipada o totalmente predicha: hay expectativa, pero también sorpresa, novedad. En la medida en que es posible una predicción completa y segura, languidece el interés por la pieza, que deja de ser un proceso dramático al que se asiste, que se sigue en la conciencia.

Un cuento frecuentemente repetido sin alteración deja de fijar la atención; nos deja en libertad para atender a otra narración donde el desarrollo de las significaciones sea aún incompleto e indeterminado, entrañando suspensión e incertidumbre. A la vez, pues, que las percepciones son existencialmente intermitentes y discontinuas, como una serie de destellos de señal o de tic-tics

telegráficos, por otra parte implican un continuo de significación en proceso de formación. Si llegásemos a convencernos de que una sucesión de destellos o de tic-tics no eran una *serie* de términos relativos a una y la misma significación en trance de desplegarse, no atenderíamos a ellos o no nos percataríamos de ellos. Si, por otra parte, no hay variaciones que fuercen a permanecer en suspenso, no hay ningún movimiento imprevisto en una nueva dirección, si sólo hay una luminosidad ininterrumpida o una ininterrumpida monotonía de sonidos, tampoco hay percepción ni conciencia alguna.

Estas consideraciones nos permiten dar una definición formal de la conciencia en relación con el espíritu o las significaciones. Conciencia, idea, es aquella fase de un sistema de significaciones que, en un momento dado, está en trance de cambiar de dirección, de sufrir una transformación o hacer un tránsito. La corriente concepción idealista de la conciencia como una facultad de modificar los acontecimientos es una inversión de este hecho. Tratar la conciencia como una facultad de llevar a cabo el cambio no es más que otro caso de la general falacia filosófica de convertir una función importante en una fuerza o causa antecedente. La conciencia *es* la significación de los acontecimientos en curso de transformación; su "causa" es tan sólo el hecho de ser ésta una de las formas en que procede la naturaleza. En un sentido primario de causalidad, a saber, como lugar dentro de una historia sucesiva, su causalidad es la necesidad y la exigencia de dar precisa plenitud a lo indeterminado.

Hay una opuesta doctrina realista según la cual es la conciencia como el ojo que recorre un campo de objetos acabados o una luz que ilumina ya ésta, ya aquella porción de un campo dado. Estas analogías ignoran lo indeterminado de la significación de que nos percatamos; dejan de hacer una consideración básica, a saber, que si existe un previo repertorio de significaciones, éstas son justamente aquellas que damos por supuestas y usamos, aquellas de que no somos ni necesitamos ser conscientes. La teoría toma por caso normal de la conciencia el caso en que hay un mínimo de duda y de indagación, el caso en que los objetos son más familiares y corrientes y, por decirlo así, responden directamente de sí. Encuentra el ejemplo por excelencia de la conciencia en el estar percatado de las viejas cosas frecuentemente usadas (las

cosas muebles que figuran en la mayoría de las discusiones sobre la conciencia) más bien que en el caso del pensar en que se necesita la indagación reflexiva para llegar a una significación. Postula, aunque sólo sea implícitamente, una armonía pre-establecida entre el conocedor y la cosa conocida, pasando por alto el hecho de que semejante armonía es siempre el resultado y logro de anteriores inferencias e investigaciones. Admite un espíritu cognoscente absolutamente ingenuo y extraordinariamente competente cuya única tarea es fijar y registrar objetos exactamente como son y que está indeclinablemente dedicado a su tarea.

Es difícil creer que tan amistosa y optimista idea de la naturaleza del espíritu hubiera obtenido curso, si no hubiera sido por obra de una teología según la cual Dios es un espíritu perfecto y el hombre está criado a la imagen de su hacedor. Aun así, no obstante, difícilmente habría persistido cuando la ciencia desplazó a la teología, si no hubiese la ciencia misma aportado cierto número de casos que satisfacen los requerimientos de la teoría y, por ende, le dan una especie de contenido y base empírica. Esto es, el desarrollo de la ciencia presenta *a)* el espectáculo del alza del interés por el conocimiento hasta un punto de prestigio, y *b)* proporciona en definitiva muchos casos de percepciones cognoscitivas válidas. Los que se interesan por indagar la naturaleza de la conciencia tienen un interés intelectual fuertemente desarrollado; esto hace fácil para ellos el postular que un interés universal por conocer objetos es la esencia misma del espíritu. Estas personas tienen una tendencia cognoscitiva dotada de una justeza adquirida mediante el adiestramiento científico, y con fácil benevolencia prestan universalmente a la percepción una justeza semejante. Entonces, cuando se advierte la existencia del error, la equivocación, los sueños, las alucinaciones, etc., se tratan estas cosas como desviaciones y excepciones de lo normal, de las que se da cuenta introduciendo factores de complicación.

El problema y su solución se vuelven así esencialmente dialécticos. Pues los hechos empíricos indican que no es el error, sino la verdad, la excepción, la cosa de que hay que dar cuenta, y que el logro de la verdad es el resultado de desarrollar complejos y refinados métodos de investigación, métodos que si son afines en el carácter a ciertos hombres bajo algunos respectos, bajo otros muchos van contra la pasta de que está hecho el hombre, de tal

suerte que sólo se adoptan después de pasar por la larga disciplina de una escuela de golpes duros. Incluso el formular el asunto en términos de proporción entre las percepciones erróneas y las verdaderas es no echar de ver la principal objeción a la teoría. Pues ésta postula el carácter primariamente cognoscitivo del percatarse o percibir. Empíricamente, sin embargo, lo característico de las percepciones en su estado natural o prescindiendo de la sumisión a un arte de conocer, es su indiferencia así a la verdad como al error; las percepciones existen por la mayor parte en otra dimensión, cuya naturaleza puede sugerirse haciendo referencia a la imaginación, la fantasía, el ensueño, el sentimiento, el amor y el odio, el deseo, la dicha y la desgracia. Este hecho, más que el problema del error, prueba el carácter artificial de la idea de la conciencia inspirada en la imagen del espectador o del faro.

La prueba empírica de la proposición de que la conciencia de las significaciones denota un cambio de dirección de éstas (que en último término son siempre significaciones de acontecimientos) la proporcionan hechos patentes de la atención y el interés, por un lado, y la función de los hábitos establecidos y seguros, por otro. Lo familiar no se presenta conscientemente, salvo en una situación inesperada, nueva, donde lo familiar cae bajo una nueva luz y no es, por tanto, del todo familiar. Nuestros hábitos más profundamente arraigados son justo aquellos de que menos nos percatamos. Cuando operan en una situación a que no estamos acostumbrados, en una situación insólita, se necesita un reajuste. De aquí que haya un choque y la percepción concomitante de la disolución y reforma de una significación. La atención está más alerta y tensa cuando, debido a situaciones insólitas, hay gran interés por el desenlace junto con incertidumbre acerca de cuál será. Somos presa a la vez del interés por lo que *está* acaeciendo y por prever lo que no ha acaecido todavía. En la medida en que podemos contar con las condiciones presentes y con su resultado, no se enfoca la significación. De lo que se tiene por implicado en *todo acontecimiento,* en todo desenlace, *cualquiera que sea,* no nos percatamos. Si consideramos el campo entero que va desde el ancho foco, pasando por lo pre-consciente, la "franja", hasta lo que es un oscuro "sentimiento" sub-consciente, el foco corresponde al punto de necesidad inminente, de urgencia, la "franja" corresponde a las cosas a que se acaba justamente de reaccio-

nar o que pronto requerirán que nos fijemos en ellas, mientras que el remoto campo periférico corresponde a lo que no ha de modificarse y con lo que se puede contar con confianza al hacer frente a la necesidad inminente.

De aquí que la proverbial disparidad entre las cosas tomadas a la escala de la conciencia y a la escala de las consecuencias sea la refutación más concluyente del idealismo subjetivo. El poder de distraer a un personaje de una cuestión duraderamente grave que tiene un enojo momentáneo o una diversión fugaz es un tema familiar de la comedia; un vaso de vino o el zumbido de un mosquito puede hacer olvidar cuestiones de vida o muerte. La cosa más trivial puede crecer y crecer, si nos contraría. El mismo sentido tienen las constantes lamentaciones de los moralistas, de que los hombres sacrifican el bien mayor al menor, si este último está más a mano, y su tesis de que la razón y la libertad sólo se encuentran allí donde se pesan con una balanza fiel el bien cercano y el remoto. La tragedia aporta el mismo testimonio. Bajo la amenaza del hado sigue fatalmente el héroe trágico su camino, sin darse cuenta de la red que se cierra en torno a él, vista de todos los demás, ni acordarse de lo que se debe hacer para evitar el mortal destino.

Lo *directamente* inestable, el punto de la mayor necesidad inmediata, es lo que señala el ápice de la conciencia, su modo focal o de mayor intensidad. Y éste es el punto del *cambio* de dirección, de la *nueva* adaptación, de la *re*-organización. De aquí lo justo de la comparación de James, del curso de la conciencia con una corriente, a pesar de su carácter intermitente —hecho reconocido empíricamente en su idea de los rítmicos crecientes y menguantes de la misma—; también de su insistir en que es sólo un objeto, y no una conciencia concreta, lo que se tiene dos veces o lo que permanece idéntico; de su imagen del foco y la franja; de su hablar de los movimientos de la conciencia como de una serie de caídas y vuelos, de fases sustantivas y transitivas, pues las significaciones se condensan en el foco del inminente cambio de dirección tan sólo para desaparecer una vez efectuada la reorganización y hacer sitio a otro punto de intensidad y debilidad.

Una confirmación empírica de esta concepción de la conciencia se encuentra en la extrema inestabilidad de todo objeto percibido; en la imposibilidad de eliminar el cambio rápido y sutil,

como no sea al precio de provocar un sueño hipnótico; en el tránsito del estar bien despierto al estar despierto, medio dormido, dormido soñando y profundamente dormido, según que el organismo tome parte activa en el curso de los acontecimientos o se abstenga de tomarla. Todo lo que se corre bajo el nombre de "relatividad" de la conciencia tiene exactamente el mismo sentido, inclusive el principio de Weber; los cambios que se perciben son aquellos que requieren un cambio de dirección de la conducta de adaptación. Una adaptación anterior constituye un umbral (que mejor se llamaría una altura o un nivel); lo que se advierte conscientemente es la alteración de un nivel, el reajustarse a otro. Acontecimientos semejantes pueden significar frío en un tiempo o lugar y calor en otro, según la *dirección* de la re-adaptación orgánica. Hasta un dolor de muelas es inestable para la conciencia, puesto que es evidentemente cuestión de punzadas, pulsaciones, palpitaciones, crecientes y menguantes de intensidad, protestas del organismo, desapariciones pasajeras y vueltas con mayor intensidad —vuelos y caídas. El "dolor de muelas" que no cambia no es el dolor de muelas percibido, sino el *objeto* del conocimiento, las muelas no percibidas a que se refiere la sucesión entera de los cambios.

Una confirmación de la hipótesis se encuentra en el hecho de que dondequiera que se da una percatación perceptiva, hay un "momento" de vacilación; hay escrúpulos, reservas, en la acción cabal y franca. Parece enteramente probable que los hombres de tipo ejecutivo son los de campo perceptivo menos sutil y variado, los de menor grado de conciencia o los que tienen que cruzar un umbral más empinado para llegar a percatarse de algo. Tenemos que "pararnos a pensar" y no nos paramos de no tropezar con un obstáculo. La marea alta de la acción los sobrepasa todos, salvo los más importantes. Sube con demasiada fuerza y rapidez en una dirección para que quepa detenerla; sin inhibición, no hay vacilaciones, crisis, alternativas, necesidad de cambiar de dirección. Una acción franca es una ratificación de integraciones orgánico-ambientales ya establecidas. Mientras éstas *pueden* sostenerse lo hacen, y entonces no hay posibilidad alguna de transformar una significación en una idea. Dentro de una función perfectamente integrada no hay lugar a distinguir entre las cosas significantes y las cosas significadas. Sólo cuando está ínti-

mamente dividida la conducta, tienen algunos de sus factores un objeto que responde a las tendencias presentes y a sus requerimientos o indicaciones e implicaciones, mientras que otros factores responden a los objetos ausentes y remotos que unificando y organizando la actividad completan la significación de lo que se halla a mano. Cuanto más pronta una respuesta, tanto menos tolera de conciencia, significación o pensamiento; la división acarrea la confusión mental, pero también representa, al necesitarse un cambio de dirección, una posibilidad de observar, recordar, anticipar.

Hay, pues, una verdad empírica en la posición corriente entre teoría y práctica, entre el tipo contemplativo, reflexivo, y el tipo ejecutivo, el que "no se para en barras", el hombre que "hace las cosas". Hay, sin embargo, un contraste entre dos formas de la práctica. Una es la de empujar, dar golpes y gorrazos, hacer primero y pensar después; los acontecimientos pueden sometérsele, como dejan paso a toda fuerza resistible. La otra forma es prudente, observadora, sensible a las ligeras indicaciones e insinuaciones; quizá intrigante, tímida en público e implacable en la actividad oculta; quizá demasiado cautelosa e inhibida, excesivamente sujeta a escrúpulos, vacilaciones, un Hamlet inoperante en la acción; o que quizá logra un equilibrio entre las urgencias inmediatas y las consecuencias algo más remotas, o despliega una actividad que persevera y va acumulando. En este último caso se desarrolla un campo de percepción rico en sutiles tonos y matices de significación. En la medida en que así ocurre, está la acción franca subordinada a la aportación que hace al sostenimiento y desarrollo del alcance del campo de conciencia. Se vive en un plano consciente; el pensamiento dirije la actividad y la percepción es su recompensa. No se suprime, pero se modera la acción. Lo mismo que el experimentador científico, no se obra sólo por obrar, ni impetuosa, ni automáticamente, sino con conciencia de un propósito y por deseo de aprender. Las vacilaciones y reservas intelectuales sirven para ampliar y enriquecer el campo de la percepción, haciendo la actividad más delicada y adaptada con discernimiento.

La idea de que las personas altamente intelectuales son ineptas para la acción tiene su exacta contrapartida en otra creencia que se expresa en palabras como éstas: "No hay quien pueda

hacer ver a usted este punto; ahora, si no lo ve, no cambiará usted de conducta; si lo ve, obrará de otra manera." La primera idea, la de que el pensamiento paraliza, se refiere a la acción en globo; la segunda concierne al cambio de cualidad de la acción. Llévense hasta el extremo las experiencias sugeridas por la primera afirmación y el resultado será la teoría llamada del automatismo o epifenomenismo de la conciencia; la percepción es una adición ociosa y superficial a un juego mecánico de energías. Llévense las experiencias implícitas en el otro dicho hasta el extremo y se tendrá la doctrina de la original capacidad creadora de la conciencia, la cual hace de los objetos lo que son.

Empíricamente es la situación poco más o menos ésta. La aplicación o la intención propia del instruir, aconsejar, advertir y usar honradamente de la dialéctica es la de hacer que alguien se percate de significaciones no percibidas hasta entonces, erigiéndolas en las respectivas ideas. Las confusiones, incomprensiones y comprensiones a medias en que abunda la vida son un comentario más que suficiente de las dificultades que se oponen a la consecución de esta finalidad. Pero la experiencia demuestra que en la medida en que se logra, cambia realmente la conducta; captar una nueva significación *es* forzosamente estar en una nueva actitud. Esto no quiere decir que la conciencia o la percepción sea una entidad que *produce* la diferencia. Lo que se sigue es que la percepción o la conciencia *es*, literalmente, la diferencia en el proceso de *producción*. La indicación o la desaprobación que no son un ocioso latigazo en el aire entrañan un arte de cambiar la dirección de la actividad; dado este cambio, surge un cambio en las significaciones o la percepción. No se trata de ninguna cuestión de prioridad o sucesión causal; el cambio intencionado de la dirección de los acontecimientos *es* un cambio que transforma la *significación* de los mismos. Al presente tenemos poco o casi nada de ese arte seguro de conseguir el cambio de dirección de la conducta que constituye la percepción adecuada o la conciencia. Esto es, tenemos poco o ningún arte de la educación en lo fundamental, a saber, en la administración de las actitudes orgánicas que dan color a las cualidades de nuestros objetos y actos conscientes.

Mientras se formen ciegamente y en la oscuridad de la infancia y la primera niñez nuestras principales coordinaciones psico-

físicas, serán éstas adaptaciones accidentales a la presión de otras personas y de las circunstancias que actúan sobre nosotros. No tomarán, pues, en cuenta las consecuencias de estas actividades sobre la formación de los hábitos y las habituaciones. Por eso es inestable la conexión entre la conciencia y la acción y un dudoso beneficio la posesión de la conciencia cuando se compara ésta con la eficacia del instinto —o de la estructura— en los animales inferiores. Se malgasta y se dirige mal la energía, y el resultado que obtenemos es el contrario del que perseguimos. La conciencia va dando saltos y es casual. Sólo cuando la actividad orgánica lleva a cabo un plan consciente nos percataremos adecuadamente de lo que estmos haciendo. Mientras sean subconscientes nuestras propias actitudes psico-físicas fundamentales en el trato con las cosas externas, dirigiéndose simplemente a las relaciones de éstas nuestra atención consciente, otro tanto estará sujeta de raíz nuestra percepción de las situaciones externas a errar y viciarse. Este estado de cosas es la fuente de esa visible falta de conexión entre la conciencia y la acción que nos sorprende cuando empezamos a reflexionar. Los vínculos entre ambas están en nuestras propias actitudes; mientras no se los percibe, tienen que presentarse la conciencia y la conducta como independientes una de otra. Habrá, pues, una razón empírica para aislar la conciencia de los acontecimientos naturales. Así aislada, habrá personas que afirmen que la conciencia es una servil y caprichosa sombra de las cosas y otras que proclamen que es su legítimo creador y dueño. Y parecerán faltas de toda base empírica tesis como las de esta discusión, que la conciencia es la significación que se reconoce a las cosas cuando quedan sometidas a un cambio intencionado de dirección por medio de una actividad orgánica.

Queda advertir y tratar dos dificultades que con toda probabilidad han estorbado al lector. En primer lugar, la discusión ha marchado explícitamente sobre la base de que *lo* percibido son significaciones, más bien que no acontecimientos o existencias. En este respecto concuerda la manera de ver expuesta con las enseñanzas clásicas según las cuales la percepción o la aprehensión se hace dueña de la forma, no de la materia. Creo que esta manera de ver bien entendida es intrínsecamente exacta; el error de la teoría clásica está en el supuesto concomitante de que todas las percepciones son cognoscitivas por su propia naturaleza. En

segundo lugar, la identificación de la conciencia con la percatación perceptiva va contra la terminología de la psicología y filosofía reciente que limita la percepción a la aprehensión (corrientemente válida) de acontecimientos que ocurren en el momento presente y en el espacio "real". Pero esto último no es precisamente una cuestión de propiedad del lenguaje —que sería absurdo discutir. Entraña la convicción de que la percepción de las cosas reales ahora existentes difiere *intrínsecamente* de otras modalidades de la conciencia, como la emoción, el pensar, el recordar, la fantasía, la imaginación. Pues esta convicción, hay que advertirlo explícitamente, resulta contradicha por la concepción que se ha expuesto. Según esta última, toda forma de percatación es en su existencia directa —y en cuanto distinta del "sentimiento"— exactamente la misma clase de cosa, a saber, una reforma de las significaciones de los acontecimientos. Lo que implica que la diferencia entre el percatarse de cosas presentes y "reales" y de cosas ausentes e irreales es extrínseca y no intrínseca a una conciencia. Lo siguiente revelará que estos dos puntos están íntimamente ligados entre sí.

Cuando se niega que seamos conscientes de los *acontecimientos* como tales, no se quiere decir que no nos percatemos de *objetos*. Los objetos son precisamente aquello de que nos percatamos. Pues los objetos son acontecimientos *con* significaciones: mesas, la vía láctea, sillas, estrellas, gatos, perros, electrones, fantasmas, centauros, épocas históricas, y toda la materia infinitamente variada del discurso designado por medio de los nombres comunes, los verbos y sus complementos. Tan íntima es la relación de las significaciones con la conciencia que no hay gran dificultad en resolver la "conciencia" en nudos, intersecciones o complejos de universales, como lo ha hecho un ingenioso y original pensador reciente.[2]

Una seria dificultad surge, sin embargo, cuando se resuelven los *acontecimientos* en tales combinaciones. La cosa no se menciona aquí para discutirla, sino para apuntar que un "realista" ha ido aún más lejos que la teoría acabada de exponer en identificar la materia de que hay percatación con las significaciones o al menos con universales, que como simple materia, colores, sonidos, etc., y como complejos, plantas, animales, átomos, etc., son pre-

[2] Holt, *The Concept of Consciousness*.

cisamente lo mismo que significaciones. Obligar a las existencias en lo que tienen de particular a desaparecer en combinaciones de universales es por lo menos una medida extrema. Y la tesis presente se atiene a la creencia del sentido común, de que los universales, las relaciones, las significaciones, son de las existencias y sobre ellas, pero no constituyen todos sus ingredientes. Los mismos acontecimientos existenciales son susceptibles de un infinito número de significaciones. Así, una existencia identificada como "papel", porque la significación culminante en el momento es "algo en que escribir", tiene tantas otras significaciones explícitas cuantas consecuencias importantes y reconocidas en las varias interacciones conectivas en que entre. Como las posibilidades de combinación son infinitas y las consecuencias de algunas de ellas pueden ser importantes en algún momento, sus significaciones potenciales son infinitas. Significa algo con que prender fuego, algo blanco como la nieve, hecho de pulpa de madera, fabricado para obtener un beneficio, una propiedad en sentido jurídico, una determinada combinación que ilustra ciertos principios de la ciencia química, un artículo la invención del cual causó un gigantesco cambio en la historia humana y así indefinidamente. No es concebible un solo universo del discurso en que no pueda figurar la cosa, con su propia significación característica en cada uno. Y si decimos que después de todo es el "papel" lo que tiene todas estas diferentes significaciones, no hacemos en el fondo sino afirmar que todas las diferentes significaciones tienen una común referencia existencial, al convergir en el mismo acontecimiento. Virtualmente afirmamos que la *existencia* cuya significación corriente, estereotipada en el discurso, es la de "papel", tiene también una multitud de otras significaciones; en efecto, decimos que su existencia no queda agotada en su ser papel, aunque el papel es su significación ordinaria en el trato humano.

Fantasmas, centauros, dioses tribales, Helena de Troya y Ofelia de Dinamarca, son tan significaciones de acontecimientos como carne y sangre, caballos, Florence Nightingale y Madame Curie. Esta afirmación no representa un descubrimiento; formula una tautología. Sólo parece problemática cuando se altera su alcance, cuando se la hace denotar que por ser todas significaciones de acontecimientos, son todas la misma clase de significación por respecto a la validez de la referencia. De que la percepción de

un fantasma no significa una forma sutil, intangible, que llena el espacio en que se mueve, no se sigue que no pueda significar otro suceso existencial como tener alterados los nervios, una tradición religiosa animista, o que no pueda significar, como en el *Hamlet*, una manera de poner de relieve la significación de un dinámico estado de cosas. Los acontecimientos existenciales que integran una obra dramática tienen sus propias significaciones características, que no son menos significaciones de esos acontecimientos porque su alcance sea teatral, no auténticamente cognoscitivo. Lo mismo, cuando unas gentes se reúnen en secreto para tramar una conspiración, sus planes no son menos significaciones de ciertos acontecimientos por no haber sido ya llevados a cabo, y siguen siendo significaciones de acontecimientos aún en el caso de que la conspiración acabe en nada.

La afirmación de que la percepción de un caballo es objetivamente válida y la de un centauro fantástica y mítica no denota que la una sea una significación de acontecimientos naturales y la otra no. Denota que son significaciones que deben referirse a *diferentes* acontecimientos naturales, y que de atribuirlas a los mismos acontecimientos resultan consecuencias confusas y dañosas. La idea de que la conciencia de un caballo actualmente presente y de un centauro difieren *en cuanto* percepciones o estados en que nos percatamos de algo ilustra bien el daño causado por la psicología introspectiva, que aquí como en todas partes trata las *relaciones de objetos* como si fuesen cualidades inherentes a un sujeto directo, ignorando el hecho de que están implicadas relaciones causales con cosas no percibidas. La cuestión de la validez cognoscitiva de la percepción del caballo y la falta de validez cognoscitiva de la percepción del centauro no es una cuestión de diferencia intrínseca entre las dos percepciones, que pueda sacar jamás a luz la inspección de los dos estados de percatación como tales; es una cuestión causal, que se saca a luz cuando investigamos los antecedentes y consecuentes causales de los acontecimientos que tienen las significaciones.

En otros términos, la diferencia entre afirmar una percepción, creer en ella y tenerla simplemente es una diferencia extrínseca; la creencia, la afirmación, la referencia cognoscitiva es algo adicional, nunca simplemente directo. Creer realmente en la significación "centauro" es afirmar que los acontecimientos caracteri-

zados por ella entran de ciertas maneras en interacción con otros acontecimientos en la actualidad no percibidos. Como el creer que un centauro tiene la misma clase de significación objetiva que un caballo denota que se esperan iguales efectos y consecuencias, resulta extrínseca la diferencia de validez entre ellas. Ésta sólo puede ser revelada por los resultados de la acción fundada en aquéllas. El percatarse de la significación "centauro" es cosa de la fantasía no simplemente porque parte de sus condiciones residan dentro del organismo; dentro del organismo residen parte de las condiciones de *toda* percepción, válida lo mismo que no válida, científica lo mismo que estética. Ni es cosa de la fantasía simplemente porque se la suponga carente de los antecedentes existenciales adecuados. Tanto en un caso como en el otro pueden especificarse las condiciones naturales, fisiológicas, físicas y sociales. Pero como las condiciones son diferentes en los dos casos, están las consecuencias obligadas a ser diferentes. Conocer, creer entraña algo adicional y extrínseco a tener una significación.

Ningún conocimiento es jamás simplemente directo. La afirmación de que la percepción de un caballo es válida y la de un centauro es cosa de la fantasía o alucinación, no denota que haya dos modos de percatarse, intrínsecamente diferentes uno de otro. Denota algo que se refiere a la causalidad, a saber, que mientras que ambas tienen sus condiciones antecedentes adecuadas, se afirman como diferentes en los dos casos las condiciones causales específicas. De aquí que denote algo que se refiere a las consecuencias, a saber, que la acción fundada en las respectivas significaciones sacará a luz (como fenómeno o para la percatación) tan diferentes clases de consecuencias que debemos usar las dos significaciones en formas muy diferentes. Unos y otras, los actos y las consecuencias, residen fuera de las percepciones primarias; unos y otras deben ser diligentemente buscados y comprobados. Como las condiciones *son* diferentes en los dos casos, operan diferentemente. Esto es, pertenecen a diferentes historias, y el contenido de la historia a que pertenece una cosa dada es justo el contenido con que se ocupa el conocimiento. La "cosa" consciente o percibida es ella misma una consecuencia de condiciones antecedentes. Pero si fuese esta consecuencia consciente o patente (evidente, focal) la *única* consecuencia de las condiciones, si no hubiese otras consecuencias hasta el momento no pa-

tentes, no tendríamos en absoluto forma de decir a qué sucesión de acontecimientos pertenece una percepción, ni por ende en absoluto forma de determinar su validez o rango cognoscitivo. Es por tener las condiciones que originan la percepción de un caballo otras y diferentes consecuencias que la imagen (y análogamente con aquellas que originan la imagen) del centauro, por lo que es posible hacer una distinción entre el valor de conocimiento de las dos ideas. Descubriendo las diferentes sucesiones de "cosas" a que respectivamente pertenecen, podemos diferenciar su alcance para el conocimiento. El dejar de reconocer este hecho es la condena definitiva, dicho sea de paso, de las teorías idealistas del conocimiento, que lo identifican con la conciencia directa. Si hubiera de existir una conciencia omnicomprensiva, sería un caso de escenificación estética, interesante o aburrido, según, pero sin rango cognoscitivo concebible.

Que una percepción es cognoscitiva significa, por consiguiente, que se la usa, que se la trata como un signo de condiciones que implican otras consecuencias hasta el momento no percibidas además de la percepción misma. Que una percepción es cognoscitiva *con verdad* significa que a la actividad de usarla o tratarla van a seguir consecuencias que encajan perfectamente con las otras consecuencias que se siguen independientemente del percibirla. Descubrir que una percepción o una idea no es cognoscitivamente válida es encontrar que las consecuencias que se siguen de obrar fundándose en ella hacen enmarañadas y confusas las otras consecuencias que se siguen de las causas de la percepción, en lugar de integrarse o coordinarse armoniosamente con ellas. La técnica especial de la investigación científica puede definirse como un conjunto de procedimientos que hacen posible percibir el eventual acuerdo o desacuerdo de los dos grupos de consecuencias. Pues la experiencia prueba que es posible la existencia de una gran disparidad entre ellas y que, sin embargo, no se perciba el conflicto o bien se le elimine como carente de importancia.

El sentido común no tiene mayor motivo para distinguir entre los nudos acontecimientos y los objetos, siendo estos últimos acontecimientos con significaciones. Los acontecimientos están presentes y son operantes *en toda forma;* lo que nos interesa son sus significaciones expresadas en expectativas, creencias, inferencias, relativas a sus posibilidades. La forma de hacer la definición que

primero se da en la vida ordinaria es el darse algún choque bruto, estúpido, que nos vemos forzados a interpretar, dándole una significación, esto es, convirtiéndolo en un objeto. Tales situaciones proporcionan la prueba empírica directa de la diferencia entre los acontecimientos y los objetos, pero el sentido común no necesita formular la diferencia como una distinción. Los acontecimientos tienen efectos o consecuencias en toda forma, y como significación es lo mismo que percatarse de estas consecuencias antes de que se produzcan realmente, la indagación reflexiva que convierte un acontecimiento en un objeto es la misma cosa que descubrir una significación que el acontecimiento ya posee por atribución. La esencia del sentido común es, cabría decir, el tratar las posibilidades como realidades dadas; como su interés es universalmente práctico, tendiente al disfrute, no hay necesidad de señalar su tendencia en cada caso particular. El eventual resultado es para él la "realidad" de la situación presente.

Pero no es lo mismo con el discurso filosófico. La filosofía debe advertir explícitamente que la incumbencia de la reflexión es adueñarse de los acontecimientos que se dan en bruto y nos afectan brutalmente para convertirlos en objetos por medio de una inferencia relativa a sus probables consecuencias. Estas son las significaciones atribuídas a los acontecimientos que se consideran. De otro modo se encuentra la filosofía en una situación desesperada. Pues aparte el hacer una distinción entre los acontecimientos y los objetos, no tiene forma alguna de diferenciar las significaciones cognoscitivas de las estéticas y literarias, ni dentro de las significaciones cognoscitivas forma alguna de distinguir las válidas de las que no lo son. El resultado del fracaso en este respecto tiene su mejor ejemplo en esas discusiones que encuentran un problema intrínseco y general del conocimiento en la producción de sueños, ensueños y alucinaciones, un problema distinto del científico de asentar sus antecedentes y efectos. Pues si se adjudica una intrínseca intención cognoscitiva a todas las percepciones o formas de percatarse, de las que se afirma que destacan una "realidad" a la que se refieren como una imagen o signo, tienen que ajustarse a esta tesis los sueños, etc. Trácese la distinción entre acontecimientos y objetos, y los objetos de los sueños serán justo lo que son, acontecimientos con una clase de dignificación, mientras que los objetos de la ciencia serán justo lo que son,

acontecimientos con otra clase de significación, una clase que envuelve una función extrínseca y adicional, no contenida en los objetos de los sueños.

Al formular la distinción entre existencias y objetos de referencia, sean cognoscitivos, estéticos o morales, no debe la filosofía exigir esa ruptura violenta con el sentido común que se encuentra en la tesis del idealismo, de que los acontecimientos mismos están compuestos de significaciones. Ni tampoco envuelve la distinción esa ruptura con el sentido común que se encuentra en el realismo epistemológico, con su tesis del directo tratar el espíritu con nudas existencias no vestidas por la intervención de las significaciones. La filosofía sólo debe enunciar, hacer explícita la diferencia entre los acontecimientos que son otros tantos retos al pensamiento y los acontecimientos que han aceptado el reto y por ende poseen una significación. La filosofía debe limitarse a advertir que el simple producirse en la forma de tener, ser o sufrir es una provocación y una invitación a pensar —buscando y encontrando conexiones no patentes, de tal suerte que el pensar termina cuando está presente un objeto, es decir, cuando un acontecimiento retador queda dotado de significaciones estables por haberlo relacionado con algo extrínseco pero conexo.

No hay nada nuevo en los hechos contenidos en esta afirmación. Era un axioma de la teoría clásica el que la forma, y no la materia, es el objeto del conocimiento. Y aunque en una forma increíble, encierran los hechos esenciales otras muchas teorías, a pesar de la violencia con que protestan verbalmente contra la afirmación de que los objetos del conocimiento no son las existencias como tales. Es no dejar colar un mosquito y tragarse un camello el oponerse a la tesis de que nuestro espíritu entra en relación con los acontecimientos a través de sus significaciones y no directamente con ellos mismos y al propio tiempo tener por bien venida la tesis de que los objetos directos de toda conciencia son sensaciones y complejos de sensaciones llamados imágenes o ideas. Pues si por sensaciones (o por *sensa)* no se significan simples choques afectivos, sino algo cualitativo y susceptible de referencia objetiva, las sensaciones no son sino una clase de significaciones. Son una clase de significaciones que encarnan los maduros resultados de una refinada investigación experimental que sigue la pista de las dependencias y relaciones causales. Esta investigación

depende de la previa posesión de un sistema de significaciones, las teorías físicas de la luz, del sonido, etc., y del conocimiento de las estructuras y funciones nerviosas.

La presunta primacía de las significaciones sensoriales es mítica. Sólo son primarias en el plano lógico; son primarias como prueba y confirmación de las inferencias que conciernen a las cuestiones de hecho, no como originales históricos. Pues si no es corrientemente necesario llevar la prueba de los cálculos teóricos hasta el extremo de los *sensa* irreductibles, los colores, los sonidos, etc., estos *sensa* forman un límite al que se acercan las cuidadosas comprobaciones analíticas y que es necesario tocar en ocasiones críticas. La transformación de estas significaciones ulteriores comprobadoras en datos existencialmente primarios no es sino otro ejemplo del imperio del interés por los resultados y los frutos, más el sofisma que convierte un ministerio funcional en una existencia antecedente. *Sensa* son la clase de significaciones irreductibles que se emplean para verificar y corregir otras significaciones. En realidad partimos de significaciones mucho más toscas y más amplias, y hasta que no nos tropezamos con un fracaso al hacer uso de ellas, ni siquiera nos ponemos a descubrir estas últimas y más difíciles significaciones que son de un carácter sensorial.

La teoría de que el percatarse está intrínsecamente en posesión de una referencia e intención cognoscitiva es proteica por las formas que ha tomado en la historia del pensamiento, es digna de especial atención. La idea de que el acto de conocer es siempre un acto de reconocer o notar es perfecta para extraviar al espíritu; dialécticamente se quiebra contra la imposibilidad que arrastra de establecer un acto inicial de conocimiento; obliga a sus mantenedores a recurrir a una previa intuición platónica en el reino de la eternidad. Fácil es ver, sin embargo, cómo se ocurrió y ganó crédito la idea. El reconocimiento, la significación identificada y distinguida, es una condición indispensable de la experiencia eficaz. Es un previo requisito de la actividad práctica lograda. Salvo si la situación en que tenemos que obrar se distingue por tener un carácter notable, no tiene la conducta esperanza alguna de salir del paso. El reconocimiento es el previo requisito del acto de conocimiento, pues sin la posesión de una significación reconocida no hay nada con que conocer, no hay in-

dicación alguna acerca de la dirección que debe tomar la investigación o del universo dentro del cual cae esta última. Pero el reconocimiento no es conocimiento. Es lo que la palabra dice implícitamente: *re*-conocimiento; no en el sentido de que se repita un acto de conocimiento, sino en el sentido de que hay un recuerdo de la significación en que terminó una experiencia anterior y que puede usarse como una herramienta aceptable en nuevas actividades.

Las más de las teorías del conocimiento que definen éste como un directo notar parecen descansar en el fondo sobre una confusión de actos sumamente diferentes: el de tomar conocimiento, que significa prestar atención a lo patente en términos de las consecuencias no patentes, y el acto de re-cordar algo previamente conocido que se usa en el acto del verdadero conocimiento, el de inferir. Reconocer es re-establecer una significación garantizada por alguna otra situación, más una impresión de familiaridad, de directo agrado ante su presencia o de aversión. Un ejemplo es la experiencia de volver a visitar los lugares de la niñez, con las respuestas emotivas que provocan los lugares familiares; un caso es el "reconocimiento" que hace el hombre todo práctico de un carácter de existencia, tomando nota del mismo deferentemente como de algo con que él, en cuanto hombre práctico, tiene que contar en sus planes de acción. Reconocer es un decir sí con la cabeza, o por devoción voluntaria o por respeto forzoso, no es conocer.

Hay otra teoría que hace de la "familiaridad" el modo primario del conocimiento y que trata el conocimiento en el sentido de la familiaridad como plenamente directo. La familiaridad se distingue empíricamente del conocer algo *sobre* una cosa y del conocer *que* una cosa es de tal o cual manera. Es verdaderamente cognoscitiva. Pero tiene sus rasgos distintivos porque envuelve algo más que la nuda presencia de una significación identificada; envuelve una expectativa que es una referencia extrínseca; envuelve un juicio acerca de lo que hará el objeto familiar en conexión con otros acontecimientos. Serle familiar a uno una persona es por lo menos "conocerla de vista" como decimos exactamente; es emplear una significación condicionada por lo visto realmente para hacer una suposición sobre algo no visto: cómo se conducirá la persona en circunstancias distintas de aquellas preci-

samente en que se la ve. Serle *familiar* a uno una persona es predecir su línea general de conducta; es ver en su *carácter*. Y "ver en", a diferencia de "ver", significa que se emplea la vista para hacer inferencias relativas a lo que no se ve. Es algo que va más allá de la presencia de una significación. La diferencia entre la familiaridad y el "conocer sobre" o el "conocer que" es auténtica, pero no es una diferencia entre dos clases de conocimiento, una directa y otra indirecta. La diferencia es una cuestión de acompañamientos, contextos y formas de responder. La mayor intimidad y derechura que distingue a la familiaridad es práctica y emotiva, no lógica. Estar familiarizado con algo es estar a la expectativa de sus consecuencias en aquella forma que constituye un estar inmediatamente dispuesto a obrar, un estar adecuadamente apercibido a todo lo que pueda hacer la cosa en cuestión. "Conocer *sobre*" es tener una clase de conocimiento que no pasa a ser una respuesta directa hasta que ha aparecido determinado término ulterior. El estar inmediatamente dispuesto a obrar entraña cierto sentido de comunidad; el diferir el estar dispuesto a obrar, sierto sentido de apartamiento. Donde hay familiaridad, hay una directa emoción de simpatía o antipatía según que el estar dispuesto tome la forma de estar dispuesto en favor o en contra. El conocimiento sobre una figura histórica o literaria pasa a ser familiaridad cuando se llega al punto en que se prevé imaginativamente su conducta futura y se participa dramáticamente en ella. El conocimiento de que la tierra es redonda se torna familiaridad cuando en cierta coyuntura de la experiencia la significación "vuelve a casa", como decimos, en nosotros o alcanzamos un "sentido real" de ella. En lugar, pues, de ser una forma de conocimiento anterior al "conocimiento sobre" o al "conocimiento de que", representa la familiaridad una etapa posterior en que aquéllos alcanzan la plenitud de su sentido y eficacia.

Se sigue que las teorías que identifican el conocimiento con la familiaridad, el reconocimiento, la definición y la clasificación, son prueba, y la mejor prueba, por ser perfectamente indeliberada, de que no conocemos precisamente acontecimientos, sino acontecimientos-con-significaciones. Afirmar que conocer es clasificar, es afirmar en efecto que la clase o el carácter han recubierto y se han sobremontado al nudo producirse y existir. Decir que conocer es definir, es reconocer que doquiera hay conoci-

miento está explícitamente presente un universal. Sostener que conocer es reconocer, es conceder que la igualdad, una relación, más bien que la existencia, es lo central. Y estar familiarizado con algo es estar percatado de lo que es *probable*, de la *manera* en que es probable que se conduzca. Estos rasgos, carácter, clase, manera, universal, igualdad, caen dentro del universo de la significación. Por eso las teorías que los hacen constitutivos del conocimiento reconocen que *tener* significaciones es un previo requisito del conocer. Este previo requisito, al ser universalmente requerido, se ha avizorado tan vasto, que ha conducido a los pensadores a pasar por alto la diferencia cualitativa y concreta del conocimiento —el acto particular en que se *toman*, se usan, se responden las significaciones envueltas. Esa curiosa pieza de la tradicional psicología "analítica" de acuerdo con la cual es todo conocer una fusión o asociación de una sensación con imágenes, es un testimonio más en la misma dirección; las "imágenes asociadas" son un equivalente aproximado de los acontecimientos con significación.

En fin, queda explicada igualmente la idea de que el conocimiento es contemplación. Contemplar es poseer conscientemente significaciones, demorarse gustosamente en ellas, mirarlas tan arrobadamente como quien se extasía con ellas. Contemplación es el nombre de una percepción de caracteres significativos junto con una señalada referencia a una emoción estética concomitante. Hipótesis como la adelantada en este libro y capítulo, que sostienen que no tiene lugar conocimiento alguno sin un franco acto de tomar y emplear cosas sobre la base de las respectivas significaciones, han sido objeto de ataques por demasiado devotas de la actividad, por ignorantes del rango y encanto de la contemplación. Ahora bien, seguramente que la contemplación tiene su rango. Pero cuando es lo último y una fruición, se ha salido del cuadro del conocimiento; la visión es estética. Esto puede ser mejor que conocer, pero el que sea mejor no es razón para mezclar cosas diferentes y atribuir al conocimiento caracteres que pertenecen a un objeto estético. Prescíndase del aspecto estético, del encanto arrobador de la contemplación, y lo que quedará para una teoría del conocimiento será la necesidad de tener las significaciones antes de que quepa usarlas como un medio de hacer patentes significaciones al presente oscuras y escondidas. Si me

fuera permitido llamar a la barra de los testigos a una sola teoría histórica para deponer en apoyo de que mientras que no hay conocimiento alguno sin percepción de significaciones, tener significaciones y darles vueltas como golosina que se paladea no es conocer, citaría a la venerable doctrina de que el conocimiento es contemplación.

Ya se mencionó otra dificultad envuelta en la teoría, la dificultad encerrada en el hecho de haber limitado las teorías recientes el alcance de la percepción. En su vieja acepción designaba esta palabra todo percatarse, todo "ver", fuese objetos, ideas, principios, conclusiones o lo que fuera. En la literatura reciente se la restringe corrientemente a la percepción sensible. No puede haber querella sobre la significación de las palabras como no sea una querella lexicográfica. La cuestión a debate no se refiere, pues, al sentido propio de una palabra; se refiere a ciertos hechos implícitos o corrientemente asociados con la presente acepción restringida. Estos hechos son dos. Primeramente, existe una forma de conciencia o de percatación que es original, primitiva, simple y que se refiere directa e intrínsecamente a cosas situadas en el espacio externo al organismo en el momento de la percepción. En segundo término, esta referencia es cognoscitiva originalmente y *ex proprio motu*. Pues bien, en contra de estos hechos afirma la teoría que se ha adelantado que siempre que es cognoscitivo el percatarse en forma de percepción auditiva y visual, es exactamente en la misma medida cosa de juicio de inferencia, ejemplo de una forma de tomar y usar las significaciones, como toda proposición de la ciencia física.

En sus rasgos generales es el argumento de que se trata equivalente al discutido hace un momento. Pero podemos evitar la repetición y especificar más ciñéndonos a los rasgos efectivos que caracterizan las percepciones de objetos presentes en el espacio; y mostrando que cuando son cognoscitivos son ejemplos de percatación y producto de una selección altamente artificiosa, no primitivos e ingenuos. La teoría corriente empieza por una distinción entre percatación iniciada periféricamente y percatación iniciada centralmente. La iniciación periférica es la nota que define las operaciones que se llaman "percepciones". Pero la percatación no nos llega con la etiqueta "mi causa es un acontecimiento iniciado en la superficie del cuerpo por otros cuerpos" o "yo, por

el contrario, me origino en un acontecimiento intraorgánico sólo indirectamente ligado a cambios en la superficie". La distinción es un producto del pensamiento que analiza y clasifica. Este hecho es bastante para poner en duda la idea de que ciertas formas de conciencia sean originaria e intrínsecamente una "percepción sensible".

Más aún. No hay separación absoluta entre la piel y el interior del cuerpo. No se ha hecho apenas la distinción, cuando ya hay que matizarla. Es un hecho que no hay *cosa* tal como un acontecimiento nervioso iniciado *exclusivamente* en la periferia. En la determinación de un proceso periférico entran condiciones internas, las del hambre, la circulación de la sangre, las funciones endocrinas, las reliquias de actividades anteriores, las conexiones neuronales pre-existentes, abiertas y cerradas, junto con una multitud de otros factores intra-orgánicos. Y después de tener lugar la excitación periférica, no está su curso ulterior autodeterminado, sino afectado por todo, literalmente, lo que sucede dentro del organismo. Es pura ficción eso de que una "sensación", o excitación periférica, o estímulo, viaje en la tranquila y pomposa soledad de su propio coche de cuatro caballos hasta llegar al cerebro o la conciencia en toda su pureza. Una excitación particular no es sino una entre la avalancha de excitaciones simultáneas, periféricas y procedentes de intra-ceptores; cada una tiene que competir con las demás, que llegar a un arreglo con ellas; lo que acaece es una integración de fuerzas complejas.

Se requiere, por tanto, un aparato científico sumamente técnico para discernir el exacto lugar y naturaleza de una estimulación periférica y seguir su curso normal hasta justo el punto de confluencia donde se torna operante para cambiar la dirección de la actividad y por ende susceptible de percepción. El "origen periférico" designa una interpretación de los acontecimientos, un discernimiento científicamente válido e importante, pero no más un dato original que el espectro de Betelgeuse. La misma tesis es perfectamente aplicable, como es natural, a la "conciencia" que corresponde a los procesos de iniciación central. Suponer que hay diferentes formas de percatarse intrínsecamente caracterizadas y correspondientes a la distinción a que se llega mediante un análisis técnico es un caso de hipostatación tan flagrante como el que más. La teoría de que ciertas clases o formas de conciencia tienen

percatarnos de ellos cuando analizamos un acto total llevado a cabo, para descubrir el mecanismo de su producción. Llegar a percatarse de la estimulación óptica o auditiva envuelta en un acto significa que nos estamos dando cuenta de que un cambio orgánico es parte de los medios empleados en el acto, de tal suerte que la normalidad de su estructura y funcionamiento es necesaria para llevar a cabo el acto con eficacia. Habitualmente, por ejemplo, yo no oigo los ruidos hechos al golpear las teclas; por tanto, doy en ellas o las golpeo desigualmente. Si estuviese mejor entrenado o fuese más inteligente en la ejecución de este acto, oiría los sonidos, pues éstos habrían dejado de ser justamente estímulos para convertirse en medios de dirigir mi conducta a fin de hacer más seguras sus consecuencias. No habiendo aprendido por el "método táctil", me percato de las cualidades de contacto cuando toco las teclas en forma intermitente y defectuosa. La estimulación fisiológica de los dedos entra en el acto como una condición de mi respuesta motora, pero no tengo conciencia de "sensaciones" o *sensa* de contacto. En cambio, si usara mi apreciación sensorio-táctil como medio de ejecutar adecuadamente el acto de escribir, me percataría de estas cualidades. Cuanto más amplio y libre el empleo de medios, tanto más ancho el campo de las percepciones sensoriales.

Es habitual en la psicología corriente afirmar o suponer que las cualidades observadas son las del estímulo. Esta suposición pone el carro delante del caballo; las cualidades que se observan son las anejas, a base de la respuesta, a los estímulos. Nos percatamos por *vía de observación* (a diferencia del percatarse por vía de inferencia) tan sólo de lo que se *ha* hecho; podemos percibir lo que está ya ahí, lo que *ha* acaecido. Para la descripción, no es un estímulo un objeto de percepción, pues el estímulo es correlativo a la respuesta y es indeterminado salvo que la respuesta se produzca. No estoy poniendo en duda como un hecho del *conocimiento* que ciertas cosas *son* estímulos de la percepción visual y auditiva. Estoy señalando que sólo nos percatamos de los estímulos en términos de nuestra respuesta a ellos y de las consecuencias de esta respuesta. El argumento de la imposibilidad de que los estímulos sean objeto de la percepción es, naturalmente, dialéctico; como todos los argumentos dialécticos, no es convincente si comparado con los hechos resulta lo contrario.

intrínsecamente una referencia intelectual o cognoscitiva a las cosas presentes en el espacio, es tan sólo la teoría tradicional de que el conocimiento es una aprehensión directa del Ser vestida con la terminología de la fisiología reciente. Mientras que se la presenta como si estuviese basada en la investigación fisiológica y psicológica, en realidad representa algo intelectualmente superado, una idea entresacada de primitivas enseñanzas que no se han sometido a examen crítico alguno; la fisiología y la psicología se limitan a proporcionar el vocabulario con que revestir una supervivencia absurda.

El referirse a la estimulación periférica del ojo, o del oído, o de la piel, o de la nariz, es, lo mismo si se trata de la forma más simple y popular que de la más compleja forma neurológica, una parte de la técnica de poner a prueba la especie particular de referencia extrínseca que deba darse a una idea, el descubrimiento de si hay que referirla a una cosa pasada, presente o futura, o tratarla como debida al deseo y la emoción. Aún así, es siempre secundario y derivado el cerciorarse de la forma de estimulación y del origen. No creemos que una cosa esté "ahí" porque seamos directamente conocedores de un origen externo de nuestra percepción; inferimos una estimulación externa de nuestro aparato sensorial porque llevamos a cabo con éxito una respuesta motora. Sólo cuando falla esta última, volvemos hacia atrás y examinamos la cuestión de la estimulación sensorial. Decir que yo soy ahora consciente de una máquina de escribir como fuente de estímulos sensoriales, es formular al revés y en forma artificiosa el hecho de que estoy dedicado a emplear activamente la máquina para producir ciertas consecuencias, de suerte que aquello de que me estoy percatando son estas consecuencias y la relación que tienen con ellas las partes de la máquina como medios de producirlas. Es un hecho que *nunca* percibimos los estímulos periféricos a que estamos respondiendo en un momento dado.

La idea de que estos estímulos son los objetos propios y normales de percepciones originales simples, representa, como acabamos de decir, una aceptación falta de crítica por parte de los psicólogos de un viejo dogma lógico y metafísico que no tiene ni su origen ni su justificación dentro de la psicología científica. Sólo nos percatamos de los estímulos que provocan respuestas distintas de aquellas que estamos dando en el momento; llegamos a

Pero los hechos están de acuerdo. La blancura del papel en que se van escribiendo las palabras y la negrura de las letras han sido constantemente estímulos operantes en lo que he estado haciendo. Es igualmente cierto que no han sido objetos constantemente percibidos. Si los he percibido de vez en cuando, es en virtud de respuestas anteriores de las que eran consecuencias y a causa de la necesidad de emplear estas consecuencias obtenidas como medios de una acción ulterior. En el laboratorio, lo mismo que en el estudio del pintor, son los colores objetos específicos de la percepción. Pero en cuanto percibidos, sólo son "estímulos" prolépticamente y por una transferencia al universo del discurso.[3] El color percibido aquí y ahora, a consecuencia de una adaptación orgánica a estímulos distintos del color, es en las situaciones subsiguientes estímulo de otras formas de conducta, inconsciente precisamente en cuanto estímulo, consciente en cuanto medio deliberadamente utilizado.

Cuando se percibe el color como tal, al pintar, o cuando escogiendo telas para trajes se mira a ver si casan ciertos colores, o en el acto de apreciar lo bien o mal que armoniza el tono de un papel de empapelar, o cuando se determina por una línea de un espectro la naturaleza de una sustancia química, se quiere decir que estamos respondiendo en forma de producir u originar un estímulo adecuado para operar sin percibirlo. Pero en el intervalo es en la conciencia el medio para un acto que engendrará las consecuencias deseadas. ¿Será cosa de usar este color? ¿Servirá para lo que se quiere precisamente esta pieza de tela o este modelo de empapelar? Respondidas estas preguntas se llega a un estímulo final. Lo percibido entonces es, o una nueva consecuencia, o esta consecuencia como medio de resolver un nuevo problema, tal como el de llevar el traje o pegar el papel de empapelar. La conciencia de los estímulos representa la conclusión de una investigación, no un dato original, y lo descubierto no son los estímulos de *ese* acto, la indagación, sino de algún otro acto, pasado o futuro, y representa la conversión del estímulo

[3] La transferencia es patente en el hecho de que los estímulos se consideran como vibraciones, o una perturbación electromagnética, o de una manera semejante; ahora bien, no se observan las vibraciones mientras está en la conciencia directa el color, la consecuencia, la coordinación efectuada.

de facto en medio potencial. La cuestión de los estímulos es una cuestión de causalidad existencial, y si se hubiese aprendido la lección de Hume tan bien como nos jactamos de que está aprendida, nos percataríamos de que toda cuestión de causalidad se refiere a algo extrínseco o que hay que alcanzar por medio de la indagación y la inferencia.

Concluímos, por tanto, que mientras que la palabra "percepción" puede limitarse a designar el percatarse de objetos que afectan en el mismo momento a los órganos corporales, no hay razón de ninguna especie para suponer lo que corrientemente se ha sacado de este estrechar la vieja significación de la palabra, a saber, el que la percepción sensible tiene propiedades o cualidades *intrínsecas* que la distinguen de otras formas de conciencia. Mucho menos se está justificado para suponer que tales percepciones son la forma original del percatarse elemental, partiendo de la cual se desarrollan otras formas de la conciencia cognoscitiva. Por el contrario, son las significaciones perceptivo-sensoriales objetos específicamente discernidos de un percatarse; el discernirlos tiene lugar en el curso de una indagación de las condiciones y consecuencias causales; la necesidad última de la indagación se encuentra en el imperativo de descubrir lo que hay que hacer o de desplegar una respuesta convenientemente adaptada a las exigencias de una situación. Cuando la indagación revela que un objeto externo al organismo está operando y afectando a éste al presente, se impone francamente el obrar y resulta evidente la clase de adaptación que francamente debe hacerse. Las significaciones perceptivas (perceptivo-sensoriales) contrastan con otras significaciones en que, o bien *a)* no puede obrarse francamente sobre ellas *en el acto* o en seguida, sino tan sólo pasado cierto tiempo, cuando se hayan producido determinadas condiciones por el momento ausentes —significaciones conceptuales—, o bien *b)* son tales que el obrar sobre ellas en *todo* tiempo tiene que ser de una índole dramática, literaria o lúdica —significaciones no-cognoscitivas. Los imperativos de la conducta refuerzan muy pronto en la vida la diferencia entre los actos urgentes y los oportunos tan sólo en un momento ulterior; sin embargo, el hacer y refinar la distinción es cosa de un constante buscar y descubrir, no algo original y ya perfecto como pretende la teoría tradicional.

Así, hemos vuelto a la tesis de que prescindiendo de las consideraciones de uso e historia, no hay diferencias originales ni intrínsecas entre significaciones válidas y significaciones dadas al ensoñar, desear, temer, recordar, siendo todas *intrínsecamente* las mismas en relación a los acontecimientos. Este hecho encierra en el fondo la condenación de la introspección.[4] No hay diferencia en principio entre que la doctrina de la introspección tome una forma dialéctica, como en el realismo lógico cartesiano-espinozista, en que se atribuye una intrínseca auto-evidencia, claridad, adecuación o verdad a ciertas significaciones conceptuales o ideas, y que tome la forma más corriente de asignar a cosas que se presentan en el campo de la conciencia propiedades intrínsecas que pueden leerse en ellas mediante una inspección directa y, por ende, usarse para denominarlas sensoriales, perceptivas, conceptuales, imaginativas, de la fantasía, memoria, emotivas, volitivas, etc. Se afirma que en todo caso es la base de la clasificación extrínseca, algo dependiente de un estudio, con frecuencia difícil de hacer, de condiciones de generación y de cursos ulteriores. Las denominaciones son interpretaciones, y como todas las interpretaciones, sólo son adecuadas cuando se las comprueba por medio de una amplia y precisa información sobre los cuerpos de hechos que son remotos y extraños. No será demasiado decir que la doctrina de la introspección —de un alcance lógico mucho más amplio que la llamada psicología introspectiva— es la última y desesperada posición y fortaleza de la doctrina clásica de que el conocimiento es directa aprehensión, intuición, contemplación, posesión. Es este hecho lo que da su importancia a las ideas criticadas. Mientras no se las haya criticado, mientras no se haya rechazado la suposición de diferencias intrínsecas y directas en los objetos significativos de las percepciones sensoriales, los ensueños y sueños, los deseos y las emociones, tiene que seguir siendo la verdadera relación de las ideas con las existencias un asunto oscuro y confuso.

[4] No se afirma que las observaciones *llamadas* introspección no hayan dado nunca resultados. Se señala el *hecho* de que en tales casos no se ajusta el procedimiento a la definición teórica de la inspección directa, sino que implica los resultados de indagar las relaciones con cosas no directamente presentes.

Si se mira a las claras repercusiones de la investigación fisiológica sobre la visión del psicólogo, parece forzoso concluir que si potencialmente son enormes, realmente consisten en gran medida en hacer de más relieve, más notorio, el viejo problema metafísico de la relación entre el espíritu y el cuerpo y en reforzar la inclinación a la hipótesis del paralelismo. La explicación está en que no se han usado para lo que son realmente: una parte importante de nuestros recursos científicos relativos a la dirección inteligente de la conducta en general y a la distinción en particular de varias clases de significaciones unas de otras. Una cosa es emplear, por ejemplo, la distinción entre origen central y origen periférico de la existencia de cual o tal idea como parte de la técnica de determinar los respectivos valores de conocimiento y otra muy distinta suponer que las ideas y los contenidos de la conciencia están ya de suyo intrínsecamente caracterizados (por ende, para la directa observación o introspección) y que el problema consiste simplemente en encontrar equivalentes fisiológicos a la distinción. En la medida en que se supone que las formas de la conciencia están ya de suyo diferenciadas en sensorial, perceptiva, conceptual, imaginativa, retentiva, emotiva, conativa (o que pueden distinguirse así por inspección directa), consistirá el estudio fisiológico simplemente en buscar los diferentes procesos corporales y nerviosos que haya por debajo de tales diferencias. El resultado es una exacerbación del problema tradicional del espíritu y del cuerpo; la doctrina del paralelismo, en lugar de ser un descubrimiento o un postulado científico, es simplemente una formulación de las distinciones aprestadas desde un principio en el plano psíquico, acompañada de un conocimiento más detallado de las condiciones existenciales, físicas, de su producirse.

Si se plantea un problema como un problema de más adecuada regulación de la conducta por medio del conocimiento de su mecanismo, se torna la situación muy diferente. ¿Cómo debemos tratar una significación particular: como firme dato para hacer una inferencia, como un efecto de un hábito que no dice relación a la situación presente, como un caso de deseo, o como una consecuencia de la esperanza o el temor, una huella de alguna pasada desarmonía psicofísica, o cómo? Cuestiones como éstas son cuestiones urgentes para el dirigir la vida. Son cuestiones típicas de aquellas a las que tenemos que encontrar una forma de respon-

der, si hemos de lograr un método de dominar nuestra propia conducta semejante al que hemos logrado con respecto al calor y la electricidad, el carbón y el hierro. Y el conocimiento de las condiciones en que se producen orgánicamente nuestras significaciones y nuestros modos de tomarlas y usarlas es una parcela indispensable de la técnica de tratar semejantes cuestiones. En principio, no hay diferencia alguna entre la investigación neurológica y las investigaciones astronómicas que permiten a un astrónomo determinar el lugar y el alcance de una idea en su universo del discurso. Las investigaciones fisiológicas no envuelven más un problema peculiar del espíritu y el cuerpo que lo envuelven las investigaciones astronómicas. Su material es parte de las consideraciones objetivas de hecho que extienden y apoyan las conclusiones de las inferencias. En su material concreto difieren, ocupándose como se ocupan con estructuras y procesos orgánicos; pero ésta es *sólo* una diferencia de material concreto, como la que hay entre el astronómico y el botánico. La peculiar importancia del material fisiológico está en que en alguna forma entra como factor en la producción de toda significación y todo acto, incluyendo los astronómicos y botánicos.

Después de esta digresión volvemos, por consiguiente, a la afirmación de que los objetos de la conciencia en su forma de ensoñación son casos de significaciones percibidas o ideas de acontecimientos exactamente en la misma medida que los de la conciencia en su forma de percepción sensorial. *Tan sólo* —no son tan *buenos* objetos con vistas a la dirección de la conducta ulterior, incluyendo la conducta cognoscitiva. La conciencia bajo su forma de ensoñación y la influencia sobre las creencias de los deseos afectivos de que no nos percatamos son hechos cruciales para toda teoría de la conciencia. Si apoyan la hipótesis de que toda conciencia es un percatarse de significaciones, también parecen a primera vista contradecir la suposición de que las significaciones percibidas son significaciones de acontecimientos naturales. Como sus objetos son notoriamente "irreales", parecen apoyar la idea de que la conciencia está desconectada de los acontecimientos físicos y de que es adventicia toda conexión válida que quepa establecer, sea en la conducta práctica o en el conocimiento.

Hay en realidad mucho que decir en favor de esa manera de ver según la cual la conciencia es originalmente una eflores-

cencia irresponsable, semejante a un sueño, y que sólo cobra una referencia a los acontecimientos reales de la naturaleza bajo una enérgica compulsión y por vía de coincidencia accidental. Hay elementos de verdad en esta manera de ser, en contra de la tradición ortodoxa que hace de la conciencia algo arquitectónico, dotado de una justa y racional conformidad como piedra angular de su estructura. Las ideas, objetos de un directo percatarse, son demasiado deshilvanadas, fantásticas e impertinentes para ser congruentes con la tradición clásica, lo mismo de las escuelas sensualistas que de las racionalistas. Pero la manera de ver según la cual habrá una completa separación de la conciencia existencial respecto de la conexión con las cosas físicas, no puede mantenerse en vista de lo que se sabe de sus conexiones bien especificables con las condiciones orgánicas y de la íntima, ininterrumpida conexión de los acontecimientos orgánicos con los extra-orgánicos. Sólo puede mantenerse sosteniendo que la conexión de la conciencia en sus variadas formas con la acción corporal es no-natural. La única razón para defender esta posición reside en la coacción dialéctica del negar la cualidad a los acontecimientos naturales y en la infundada atribución de una existencia superior a los antecedentes causales.

Dada la conexión de las significaciones con las integraciones orgánico-ambientales (incluyendo las del trato social), no hay nada de sorprendente en que la conciencia sea a menudo del tipo del ensueño y el deseo. No hallamos gran motivo de admiración en el hecho de que una persona a la que se le ha enseñado que el sol se mueve alrededor de la tierra, elevándose sobre ella por oriente y hundiéndose bajo ella por poniente, tenga ella misma esa creencia. Pues bien, las pasadas experiencias de consumación de procesos han enseñado al individuo muchas cosas; le han enseñado qué coincidentes son agradables y cuáles desagradables. Exactamente así como las pasadas enseñanzas acerca del sol y la tierra condicionaron la conducta ulterior, produjeron modificaciones orgánicas bajo la forma de un hábito que influye en las reacciones ulteriores, incluyendo las interpretaciones, también es así con lo enseñado por haber quedado implicado en una unión del contorno y del organismo dotada del carácter de consumación. También aquí se sienta en la modificación orgánica una tendencia que obra perpetuando, siempre que es posible, el percatarse

de fruiciones, y desviando a la percepción de frustraciones e interrupciones inoportunas.

Una conciencia situada fuera y en contra del curso de la naturaleza, que no es partícipe de sus móviles cambios, tendría que ajustarse a uno u otro de dos esquemas. En una de las alternativas estaría la conciencia de semejante ser pertrechada con infalibles dotes de espectador junto con una capacidad perfectamente ingenua de registrar con imparcialidad; tal conciencia vería y reproduciría el mundo exactamente como si ella misma produjera lo que veía y reproducía al conocerlo. O bien, en la otra alternativa, sería toda conciencia tan completamente ajena al mundo fuera y más allá del cual estaría, que no habría ningún común denominador o común múltiplo. Evidentemente, no concuerdan los hechos con ninguna de estas dos suposiciones. Soñamos, pero el material de nuestra vida de sueños es de la estofa de nuestra vida de vigilia. El ensueño no está primero completamente separdo de los objetos de la acción voluntaria y la creencia, viniendo posteriormente y por obra de una disciplina a adquirir una referencia de ellos. Sus objetos se componen de los objetos de interés diario sometidos a una extraña perspectiva, alterados en favor de una tendencia. Hechos empíricos como éstos, o el hecho de que el mundo de la fantasía es el mundo de la vida ordinaria como nos gusta que sea, como lo encontramos grato, es fatal para toda teoría que afirme en serio la perfecta indiferencia del material de la conciencia a las cosas del mundo real. La indiferencia existe, pero es relativa y precisable. Una idea o una emoción no es indiferente en cuanto tal, de un cabo a otro, sino porque es una versión de la significación de acontecimientos que si se editase de diferente manera no sería indiferente para las acciones que llevar a cabo en el mundo al cual pertenecemos.

Parti-cipar y per-cibir son operaciones afines. Percibir es un modo de participar que sólo se da en condiciones complejas y con sus propios rasgos característicos. Toda cosa de importancia depende de aquella forma especial de participar entre las muchas posibles que se emplea en una situación dada. El organismo participa *à son gré* siempre que es posible; sus gustos y sus tendencias están condicionados, en la medida de su irritabilidad y capacidad de retener, por las *satisfacciones* anteriores. Si alguien ha tenido experiencia de un mundo bueno, ¿por qué no habría de

esforzarse por rehacer un mundo malo hasta que concuerde con el bueno que poseyó una vez? Y si la tarea de transformarlo francamente es demasiado grande para sus facultades, ¿por qué no habría de esforzarse al menos por renovar el *sentido* de un mundo bueno? Estas preguntas expresan la lógica práctica de la acción humana; la primera, la vía de la transformación objetiva, es el método de la acción en las artes y las ciencias; la segunda, de la acción fantástica, "realizadora de deseos", romántica, mitopoyética.

Tuvo que aprenderse la inmensa diferencia entre los dos modos de acción. No hay ninguna diferencia original ni intrínseca en los modos de la conciencia que acompañan respectivamente a las dos clases de actos. En ciertas materias se aprende la lección fácil y prestamente. Tales materias constituyen los objetos de la percepción sensible corriente y cotidiana, los objetos del sentido común. Ciertas integraciones orgánicas no pueden menos de producirse si ha de seguir la vida; ha de obtenerse el sustento; han de mantenerse lejos los enemigos destructores; ha de aprovecharse la ayuda ajena. Las significaciones y las ideas ligadas a estas adaptaciones orgánico-ambientales son esencialmente sanas en la medida en que se hacen las adaptaciones con éxito —y dentro de ciertos límites se hacen ordinariamente así o se termina la vida. Ideas tan enormes como la de un mundo de cosas y personas externos a nuestros personales deseos y caprichos y como la de la marcha continuada de las energías una vez puestas en movimiento, están enseñadas con tanta reiteración e insistencia que nunca se duda sinceramente de ellas. Las ideas de los rasgos específicos de este mundo externo (externo a *nosotros*, puesto que requiere de nosotros tanto esfuerzo antes de adecuarse a las necesidades que son más profundamente nosotros mismos), las ideas del fuego, del alimento, del mobiliario, del tiempo y las cosechas, de nuestros amigos y enemigos, y de nuestro propio pasado y probable futuro, están tan repetidamente presentes en los enlaces de las acciones y tan confirmadas por las consecuencias, que se vuelven naturales, esencialmente válidas. Forman, pues, una especie de dominio privilegiado, que aunque simple isla en un mar de ideas donde no se toca prontamente fondo, ha sido tomado por teorías demasiado rápidas e impacientes como la constitución original e intrínseca de la conciencia. La consecuencia ha sido añadir al

auténtico realismo natural, que acepta el enlace casual de las ideas con los acontecimientos y su referencia potencial a los acontecimientos ulteriores, una especiosa teoría realista que toma la isla por un sólido y completo continente. Los rasgos característicos del continente entero del espíritu se miran entonces como si sólo fueran faltas y dislocaciones accidentales que debe explicar el talento dialéctico; o cuando se reconoce la existencia de las capas de la fantasía, la ilusión, el error y la mala interpretación, se consiente en incurrir en un completo escepticismo.

Gradualmente se descubre la técnica envuelta en el hacer adaptaciones orgánico-ambientales corrientes, que se vuelve susceptible de extensión a casos donde anteriormente había reinado la fantasía. Un campo cada vez más ancho de ideas se vuelve susceptible de una referencia analítica objetiva, con la promesa de una validez aproximada. El secreto de esta técnica reside en el dominio de las *formas* en que el organismo toma parte en la marcha de los acontecimientos. En el caso de necesidades simples y de contornos también simples, imponen prácticamente las estructuras orgánicas existentes una participación justa; el resultado es la llamada acción instintiva. En este plano forman las modificaciones impresas al organismo por la mayor parte hábitos eficientes. Pero la preparación orgánica para hacer frente a situaciones variadas de muchos factores y consecuencias de vasto alcance no se alcanza tan fácilmente. La participación eficiente depende aquí de servirse de condiciones extra-orgánicas que completen los agentes estructurales, es decir, instrumentos y otras personas por medio del lenguaje oral y escrito. La última base de la solidez de todo, salvo las ideas más simples, consiste, pues, en los aparatos y las artes objetivos y acumulativos de la comunidad, no en nada que se encuentre en la "conciencia" misma o dentro del organismo.

Si se necesitara una prueba del carácter artificial de la discusión estrictamente epistemológica, se encontraría en el hecho de que discurre exclusivamente en términos de un presunto contacto directo del "sujeto" y del "objeto", con entero olvido de todos los instrumentos indispensables para inhibir las creencias espontáneas y para desarrollar otras más sanas en su lugar. Relojes, lentes, prismas, pesos y medidas, y tablas de multiplicación y logaritmos tienen harto más que ver con el conocimiento válido

que la simple conciencia o el cerebro y los nervios, puesto que capacitan al organismo para participar con otras cosas en la producción de consecuencias. Sin tales recursos objetivos con que dirigir la manera de responder con adaptaciones, están las ideas, excepto un simple plano de acciones constantemente comprobadas, a merced de cualquier singularidad de la constitución orgánica y de las circunstancias; están los mitos maduros y el mundo poblado de fabulosos personajes, además de ser el hogar de fuerzas ocultas. Como son dominantes las modificaciones orgánicas debidas a los pasados objetos con carácter de consumación, puesto que conducen a un individuo a hallar o forjar un mundo afín a ellas; y como el hombre se siente más en su medio con sus congéneres, sean amigos o enemigos, se toma animísticamente el mundo por la mayor parte. Muchísimas de las ideas tradicionales acerca de la vida, del alma, del espíritu, de la conciencia y del cosmos mismo, incluso ideas filosóficas, sólo son versiones mitigadas de este animismo espontáneo y con frecuencia hasta atractivo, aunque fantástico, cuando los hombres carecían de instrumentalidades con que dirigir su participación activa en la naturaleza, pero que ahora carecen de atractivo y son otros tantos obstáculos.

En conclusión, el hecho de que la conciencia de las significaciones o el tener ideas denote un forzoso re-hacer las significaciones, tiene su importancia para la teoría de la naturaleza. La perceptibilidad es un exponente de contingencia cuando interfiere con la regularidad. La imposibilidad de "deducir", de las leyes físicas la conciencia, el "abismo infranqueable" entre lo físico y lo espiritual, no son, en realidad, sino casos relevantes de la general imposibilidad de derivar lo contingente de lo necesario, lo inseguro de lo regular. La anomalía que patentemente hay en el darse la conciencia es la prueba de que también hay un aspecto anómalo en la naturaleza misma. A no figurar algo de lo problemático, indeciso, aún en marcha y hasta ahora inacabado e indeterminado en la naturaleza, no podría haber acontecimientos tales como las percepciones. El punto de máxima patencia es el punto de mayor esfuerzo y potencialidad indeterminada; el punto de máxima movilidad es también el punto de máxima brillantez. Éste es vivo, pero no claro; inminente, urgentemente expresivo de lo que va a pasar, pero no definido hasta que se ha dispuesto

de él y ha dejado de ser foco directo. Cuantas veces han insistido los filósofos en la certidumbre de lo directa y focalmente presente o "dado" y han buscado datos existenciales directos e indubitables sobre los cuales construir, otras tantas han pasado sin darse cuenta de lo existencial a lo dialéctico, sustituyendo con un carácter general un "esto" directo. Pues lo directamente dado es siempre lo dudoso; es siempre una materia destinada a que acontecimientos ulteriores la determinen o le asignen cierto carácter. Es un grito que pide algo no dado, un requerimiento dirigido a la fortuna, con el patetismo de una súplica o el tono imperioso de una orden. Sería "mejor", cabe pensar, que la naturaleza estuviese terminada de un cabo a otro, o fuese una estructura mecánica o teleológica cerrada, tal como se la han imaginado las escuelas filosóficas. Pero en tal caso desaparecería la llama vacilante de la conciencia.

La perceptibilidad directa de las significaciones, la existencia misma de las ideas, atestigua la inserción de lo problemático y azaroso en lo bien cimentado y uniforme, y el encuentro, cruzamiento y coparticipación de lo sustancial y estático y lo transitivo y particular. Las significaciones, los caracteres como tales tienen esa solidez, coherencia, resistencia y persistente asequibilidad que nuestra lengua llama sustancia. Pero si éste fuera todo el cuento, no sólo no se percibirían las significaciones, sino que éstas no serían tales. Serían rígidos hábitos funcionales que seguirían su propio camino incontrastablemente. Existen movimientos orgánicos a los cuales se adhirieron en los primeros años de la vida significaciones que se han endurecido hasta el punto de ser al presente hábitos de un poder abrumador; la significación ha desaparecido en el seno de la pura conducta. Es posible comprender la tristeza con que contemplan algunas personas el paso del pensamiento al acto; este paso les parece las exequias de una idea; el pensamiento se ha disipado en una sucesión mecánica externa. Análogamente se puede sentir que lo importante e interesante en la historia humana no es lo que han hecho los hombres, sus éxitos, sino lo que dejaron de hacer —los deseos e imaginaciones cuya ejecución prohibió la fuerza de los acontecimientos. Las ideas son en gran medida el lado opuesto de la acción; una percepción de lo que pudiera ser, pero que no es, la promesa de las cosas que se esperan, el símbolo de las cosas no vistas. Una

idea fija no es en absoluto una idea, sino una fuerza que nos compele rutinariamente a llevar a cabo una pura acción y que descuidada y mecánicamente se llama idea.

La "razón pura" no sería, así, en absoluto racional, sino un hábito automático, una sustancia tan estable y general como para no tener límites ni padecer vicisitudes, ni por ende perceptibilidad alguna. Como mejor se practica el "puro" razonar es por medio de símbolos fijos automáticamente manejados; el ideal del mismo es algo parecido al bien proyectado funcionamiento mecánico de una máquina de calcular. A no tener la naturaleza hábitos regulares, procederes persistentes, tan coherentes que regulan, miden y dan ritmo y carácter reiterativo a la corriente que fluye, no podría haber significaciones, caracteres cognoscibles. Pero también sin una interacción de estos sistemas de acción pacientes, de movimiento lento, no fácilmente alterables, con los acontecimientos de movimiento rápido, inestables y no sustanciales, sería la naturaleza una rutina no caracterizada por ideas. El ajuste de los cambios lentos de la naturaleza a sus repentinos sobresaltos y trepidaciones, para imponer hasta cierto grado un orden a estos últimos y readaptar los movimientos del núcleo perezoso e inerte a la volátil superficie de movimientos veloces, hace necesario convertir los órdenes estáticos en significaciones estables, a la vez que los vuelve perceptibles, o ideas, al responder al flujo de las cosas.

Finalmente, así como las cualidades psico-físicas atestiguan la presencia en la naturaleza de necesidades y satisfacciones, de penosos esfuerzos y su término en cierto último límite, así las significaciones conscientes o evidentemente patentes, o las ideas, son exponentes del empleo deliberado de lo eficaz en favor de lo que realiza y consuma y de la naturaleza eficiente o instrumental de lo final. Esta situación se nos presenta empíricamente en las artes y será discutida en el capítulo próximo. Para nuestro fin inmediato es bastante señalar la diferencia entre la explícita teleología natural de la metafísica clásica y la teleología implícita de la ciencia moderna. En la primera se atribuyeron por un *tour de force* propiedades encomiásticas a las nudas detenciones *de facto* de la naturaleza, que con frecuencia indican simplemente agotamiento o bien límites impuestos por energías concurrentes. Aquéllas se identificaron con los objetos que deben ser preferi-

bles para las personas de experiencia madura y reflexiva. Así quedó infectada sin darse cuenta la física por la introducción de una ética acrítica de fines consuetudinarios y fijos y de una jerarquía de medios también fijados en un orden dialéctico. La identificación hecha en el pensamiento moderno de los fines con los fines en vista, con el propósito deliberado y planeado, de los medios con las invenciones y los artificios deliberadamente elegidos y dispuestos, es en realidad un reconocimiento del hecho de que la teleología de la naturaleza la acaba y exhibe la naturaleza misma en el pensamiento, no aparte de él. Si las teorías modernas han dejado con frecuencia de advertir esta relación, contentándose en cambiio con negar toda teleología, la razón es accidental; se encuentra en la gratuita ruptura de la continuidad entre la naturaleza, la vida y el hombre.

"Esto", sea lo que sea *esto*, implica siempre un sistema de significaciones enfocadas sobre un punto de esfuerzo, incertidumbre y necesidad de regulación. Resume una historia y al mismo tiempo abre un nuevo capítulo; es a una recuerdo y promesa; una realización y una ocasión. Es una fruición de la acaecido y un agente de paso a lo por acaecer. Es un comentario escrito por los acontecimientos naturales sobre su propia dirección y tendencia y una sospecha de la meta adonde conducen. Toda percepción o percatación indica un "esto", y todo "esto", siendo una consumación, implica retención y por ende entraña la capacidad de recordar. Todo "esto" es transitorio, volviéndose en un momento un "eso". En su movimiento es, por tanto, una condición de lo por venir; ostenta la fuerza potencial de la previsión y la predicción. La unión del pasado y el futuro con el presente, manifiesta en todo percatarse de significaciones, sólo es un misterio cuando se separa gratuitamente la conciencia de la naturaleza y cuando se niega a la naturaleza la cualidad de temporal e histórica. Cuando se liga la conciencia con la naturaleza, el misterio se vuelve una luminosa revelación de la activa interpenetración en la naturaleza de lo que efectúa y lo que colma.

IX

LA EXPERIENCIA, LA NATURALEZA Y EL ARTE

LA EXPERIENCIA significa entre los griegos una reserva de sabiduría práctica, un fondo de perspicacias útiles para dirigir las cosas de la vida. La sensación y la percepción daban ocasión a la experiencia y la dotaban de materiales adecuados, pero por sí mismas no la constituían. La engendraban cuando se añadía la memoria y cuando en la multitud de los casos sentidos y percibidos se destacaba un factor común haciéndose utilizable en el juicio y el esfuerzo. Así entendida, tiene su mejor ejemplo en el discernimiento y habilidad del buen carpintero, piloto, médico, maestro de armas; experiencia es equivalente a arte. La doctrina moderna ha extendido con toda propiedad la aplicación del término hasta abarcar muchas cosas que con dificultad habrían los griegos llamado "experiencia", el simple tener dolores y padecimientos, o un juego de colores delante de los ojos. Pero aún aquellos que sostienen esta significación más amplia admitirían, me parece, que semejantes "experiencias" sólo cuentan cuando dan por resultado una perspicacia o el goce de una percepción y que sólo así definen la experiencia por excelencia.

Los pensadores griegos despreciaban, sin embargo, la experiencia en comparación con algo que llamaban razón y ciencia. La base del menosprecio no era la aducida corrientemente en la filosofía moderna; no era el ser la experiencia "subjetiva". Por el contrario, en la experiencia se veía una auténtica expresión de las fuerzas cósmicas, no un atributo o posesión exclusiva de la naturaleza animal o de la humana. Se la tomaba por una aprehensión de las partes inferiores de la naturaleza, las infectadas por el azar y el cambio, la porción que menos era *Ser* del cosmos. Así, mientras que experiencia significaba arte y el arte reflejaba las contingencias y limitaciones de la naturaleza, la ciencia —la teoría— hacía patente lo que hay en la naturaleza de necesario y universal. El arte era oriundo de la menesterosidad, la carencia, la privación, la imperfección, mientras que la ciencia —la teoría— manifestaba la plenitud e integridad del Ser. Tal manera de ver

menospreciadora de la experiencia resultaba, pues, idéntica a una concepción que colocaba la actividad práctica por debajo de la actividad teórica, encontrando la primera dependiente, impulsada desde fuera, notada de deficiencia en punto al ser real, mientras que la segunda era independiente y libre por íntegra y autosuficiente, esto es, perfecta.

En contraste con esta posición tan coherente consigo misma, encontramos una curiosa mezcla en el pensamiento moderno. Éste no se siente obligado en absoluto a brindar una teoría de la existencia natural que ligue el arte con la naturaleza; al contrario, corrientemente sostiene que la ciencia o el conocimiento es la única expresión *auténtica* de la natualeza, en cuyo caso el arte no puede menos de ser una adición arbitraria a la última. Pero el pensamiento moderno también combina la exaltación de la ciencia con una estimación encomiástica del arte, especialmente del arte bello o creador. Al mismo tiempo conserva la sustancia del clásico desprecio por lo práctico en contraste con lo teórico, aunque formulándolo en un lenguaje algo diferente, en el sentido de que el conocimiento trata con la realidad objetiva tal como ella es en sí, mientras que en lo "práctico" está la realidad objetiva alterada y trastornada cognoscitivamente por factores subjetivos de deseo, emoción y esfuerzo. Sin embargo, en su elogio del arte, deja de advertir el lugar común observado por los griegos —que las bellas artes, lo mismo que las tecnologías industriales, son "cosas" de la práctica.

Esta confusa situación es en parte causa y en parte efecto de una confusión casi universal de lo artístico y lo estético. Por un lado, hay la acción que trata con materias y energías externas al cuerpo, reuniéndolas, refinándolas, combinándolas, manipulándolas hasta que su nuevo estado da un resultado satisfactorio que no proporcionaban cuando se hallaban en bruto —fórmula que se aplica igualmente a las artes bellas y a las útiles. Por otro lado, hay el deleite que acompaña a la visión y la audición, un realce de la receptiva estimación y asimilación de objetos, independientemente de la participación en las operaciones de producción. Con tal que se reconozca la diferencia entre las dos cosas, no importa que se usen para designarlas los vocablos "estético" y "artístico" u otros términos, pues la diferencia no es de palabras,

sino de objetos. Pero en alguna forma hay que reconocer la diferencia.

La comunidad en que se produjo el arte griego era pequeña; faltaban los numerosos y complicados intermediarios entre la producción y el consumo; los productores tenían una condición virtualmente servil. A causa de la estrecha relación entre la producción y la fruición del goce, jamás llegaron los griegos en sus usos y goces perceptivos a ser plenamente inconscientes del artesano y su trabajo, ni siquiera cuando personalmente se interesaban con exclusividad en el deleite de la contemplación. Pero como el artista era un artesano (no teniendo el término de artista ninguna de las notas encomiásticas que entran en su uso actual), y como el artesano ocupaba una posición inferior, el goce de obras de arte, cualquiera que éste fuese; no estaba al mismo nivel que el goce de aquellos objetos para la aprehensión de los cuales no se necesitaba la actividad manual. Los objetos del pensamiento racional, de la visión contemplativa, eran las únicas cosas que se caracterizaban por estar libres de toda necesidad, trabajo y material. Ellos solos eran auto-suficientes, auto-existentes y auto-explicativos, y por ende el goce de *ellos* estaba en un plano más alto que el goce de las obras de arte.

Estas ideas eran congruentes unas con otras y con las condiciones de la vida social de aquel tiempo. Hoy en día tenemos una mescolanza de conceptos que no son coherentes ni unos con otros, ni con el tenor de nuestra vida real. En el conocimiento siguen viendo los más de los pensadores una aprehensión directa de la realidad última, aunque se ha asimilado la práctica del conocer al procedimiento de las artes útiles, es decir, por cuanto envuelve un hacer que manipula con las energías naturales y las ordena. Por otra parte, mientras que se dice que la ciencia se apodera de la realidad, en lugar de señalarse un rango inferior al "arte", éste es igualmente apreciado y honrado. Y cuando dentro del arte se traza una distinción entre el producir y el estimar, son corrientemente los más altos honores para el primero, en razón de que es "creador" mientras que el gusto es relativamente receptivo y pasivo, dependiendo en cuando a su material de las actividades del artista creador.

Si la filosofía griega estaba en lo justo pensando que el conocimiento era una contemplación más bien que un arte productor, y si la filosofía moderna acepta esta conclusión, la única consecuencia lógica es el relativo desprecio por todas las formas de producción, puesto que éstas son formas de la práctica, que es por definición inferior a la contemplación. Lo artístico es, pues, secundario relativamente a lo estético, la "creación" al "gusto", y el *trabajador* científico —como significativamente decimos— queda subordinado en rango y en valor al diletante que goza los resultados de su labor. Pero si están justificadas las modernas tendencias a poner primero el arte y la creación, debe confesarse y llevarse hasta el final lo implicado por esta posición. Se vería entonces que la ciencia es un arte, que el arte es una práctica, y que la única distinción que vale la pena trazar no es la que hay entre la práctica y la teoría, sino la que hay entre las formas de la práctica que no son inteligentes, no intrínseca y directamente susceptibles de que se las goce, y las que están pletóricas de significaciones de que se goza. Cuando alboree esta visión, será un lugar común el que el arte —la forma de actividad grávida de significaciones susceptibles de que se las posea y goce directamente— es la acabada culminación de la naturaleza y que la "ciencia" es en rigor una sirviente que lleva los acontecimientos naturales a su feliz término. Así desaparecerían las separaciones que conturban al pensamiento actual: la división de todas las cosas en naturaleza y experiencia, de la experiencia en práctica y teoría, arte y ciencia, del arte en útil y bello, ancilar y libre.

El resultado, pues, envuelto en la experiencia como arte en su pleno sentido y en el arte como procesos y materiales de la naturaleza prolongados en dirección del logro y goce de significaciones, resume en sí todos los resultados que se han considerado anteriormente. Pensamiento, inteligencia, ciencia, es el dirigir intencionalmente los acontecimientos naturales hacia significaciones susceptibles de que se las posea y goce en forma directa; este dirigir —que es arte en acción— es él mismo un acontecimiento natural en que llega a ser plenamente ella misma la naturaleza, de otra suerte parcial e incompleta, por manera que los objetos de la experiencia consciente constituyen, cuando están escogidos reflexivamente, el "fin" de la naturaleza. Los haceres y padeceres que forman la experiencia son, en la misma medida en que la

experiencia es inteligente o está grávida de significaciones, una unión de lo inestable, nuevo, irregular, con lo asentado, seguro y uniforme —unión que define también lo artístico y lo estético. Pues dondequiera que hay arte ya no se cruza lo contingente y en marcha con los propósitos de lo formal y reiterativo, sino que lo uno y lo otro concurren armoniosamente. Y el rasgo distintivo de la experiencia consciente, de lo que por amor de la brevedad se llama frecuentemente "conciencia", es que en ella se juntan en una sola cosa lo instrumental y lo final, las significaciones que son signos e hilos conductores y las significaciones que se poseen, padecen y gozan directamente. Y todas estas cosas son eminentemente verdaderas del arte.

Primeramente, pues, es el arte una unión luminosa del aspecto genérico, reiterativo, ordenado y estable de la naturaleza con su aspecto de cosa incompleta, en marcha y por ende todavía incierta, contingente, nueva, particular; o como han declarado con verdad ciertos sistemas de teoría estética, aunque sus palabras no tengan fundamento ni alcance empírico, una unión de la necesidad y la libertad, una armonía de lo múltiple y lo uno, una reconciliación de lo sensible y lo ideal. De todo acto y producto artístico puede decirse al par que es intangible en su justeza, que nada puede alterarse en él sin alterarlo todo, y que su darse es espontáneo, inesperado, lleno de frescura, imprevisible. La presencia en el arte, entiéndase como acto o como producto, de la proporción, la economía, el orden, la simetría, la composición, es tal lugar común, que no es necesario insistir sobre él. Pero igualmente necesaria es la combinación inesperada y la consiguiente revelación de posibilidades hasta el momento no divisadas. El "reposo en la estimulación" es lo que caracteriza el arte. El orden y la proporción, cuando son toda la cosa, pronto se agotan; la economía por sí sola es una abrumadora ama de manga estrecha. Es artística cuando deja en libertad.

Cuanto más extensos y repetidos son los procesos básicos y uniformes de la naturaleza que dan forma al arte, tanto más "grande" es el arte, con tal que —y es este "con tal que" lo que distingue al arte— estén indiscerniblemente fundidos con el milagro de lo nuevo y la gracia de lo gratuito. Cabrá hablar vaga y místicamente de "creación", pero esta palabra denota algo auténtico e indispensable en el arte. Lo simplemente finalizado no es

bello, sino terminado, acabado, y la simple "frescura" es la arrogante impertinencia indicada por el uso vulgar de la palabra. La "magia" de la poesía —y la experiencia en su plenitud tiene una índole poética— es precisamente la revelación de una significación en lo viejo operada por el presentarlo a través de lo nuevo. Esta revelación irradia la luz que nunca había brillado sobre la tierra y el mar, pero que es en adelante una persistente iluminación de objetos. La música es la más variada y etérea de las artes en su manera de darse directamente, pero la más mecánica en sus condiciones y estructura. Estas cosas son lugares comunes, pero hasta que se las emplee corrientemente en su evidente alcance para una teoría de la naturaleza de la naturaleza, no hay motivo para excusarse por mencionarlas.

Los términos extremos que definen el arte son la rutina, por un lado, y el impulso caprichoso, por el otro. Apenas merece la pena oponer rigurosamente entre sí la ciencia y el arte, cuando tan evidentemente se deben las deficiencias y turbaciones de la vida a la separación entre el arte y la ciega rutina y el ciego impulso. La rutina es ejemplo de lo que hay de uniforme y reiterativo en la naturaleza, el capricho expresa lo que hay en ésta de iniciaciones tan pronto como incoadas, abandonadas. Aislado, es todo tan antinatural como antiartístico, pues la naturaleza es un entrecruzamiento de espontaneidad y necesidad, de lo regular y lo nuevo, lo finalizado y lo incipiente. Es justo censurar mucha de la práctica corriente fundándose en que es rutina, lo mismo que es justo censurar muchos de nuestros goces corrientes fundándose en que son espasmos con que la excitación escapa a la esclavitud del trabajo forzado. Pero transformar una justa censura de la índole de mucho de nuestra vida práctica en una descripción y definición de la práctica, es algo que está al mismo nivel que convertir una censura legítima de la distracción trivial, la diversión sin sentido y la entrega a la sensualidad, en una aversión puritana a la felicidad. La idea de que el trabajo, la actividad productiva, significa una acción enderezada simplemente a fines extraños y la idea de que la felicidad significa la sumisión del espíritu a los estremecimientos y excitaciones del cuerpo, son una y la misma idea. La primera indica la separación de la actividad respecto de la significación y la segunda indica la separación de la receptividad respecto de la significación. Ambas separaciones son ines-

tables mientras la experiencia no llega a ser arte, cuando lo regular, reiterativo, y lo nuevo, contingente, de la naturaleza no se sostienen e informan recíprocamente, en una actividad creadora y dueña de una significación inmanente y directamente gozada.

Así, ha pasado insensiblemente el tema al de la relación del medio y la consecuencia, el proceso y el producto, lo instrumental y lo final. Toda actividad que es simultáneamente ambas cosas, mejor que consistir alternativamente en ellas, no se diga exclusivamente en una de ellas, es arte. La desunión de la producción y el consumo es un hecho bastante común. Pero el subrayar esta separación con miras a exaltar lo final, no define ni interpreta ni el arte, ni la experiencia. Oscurece la significación de ambos, dando por resultado una división del arte en útil y bello, adjetivos que cuando se añaden al término "arte" corrompen y destruyen su intrínseco alcance. Pues artes simplemente útiles no son artes, sino rutinas; y artes simplemente finales no son artes, sino diversiones y distracciones pasivas, que sólo se diferencian de otras disipaciones en que nos complacemos por depender de cierto refinamiento adquirido o "cultura".

Es innegable la existencia de actividades carentes de toda significación intrínseca y directamente gozada. Abarcan muchas de nuestras faenas en la casa, la fábrica, el laboratorio y el estudio. No hay explicación del lenguaje capaz de denominarlas artísticas o estéticas. Sin embrago, existen y son tan coactivas que requieren que se les preste cierta atención. Así, las llamamos optimistamente "útiles" y lo dejamos estar, pensando que con llamarlas útiles hemos justificado y explicado en alguna forma el que se den. Si nos preguntáramos "útiles ¿para qué?", nos veríamos obligados a examinar sus efectivas consecuencias, y una vez que hubiésemos encarado honrada y plenamente estas consecuencias, tendríamos con probabilidad razón para llamarlas perjudiciales más bien que útiles.

Las llamamos útiles porque interrumpimos arbitrariamente nuestra consideración de las consecuencias. Nos limitamos a fijar la vista en su eficacia para traer a la existencia ciertos productos; no preguntamos por sus efectos sobre la calidad de la vida y la experiencia humana. Son útiles para hacer zapatos, casas, automóviles, dinero y otras cosasa que *pueden* usarse; aquí se paran la indagación y la imaginación. Queda en el olvido lo que tam-

bién *hacen* angostando, amargando y paralizando la vida, o congestionándola, apresurándola o volviéndola confusa y extravagante. Pero ser útil es dar satisfacción a una necesidad. La necesidad característicamente humana es la de poseer y estimar la significación de las cosas, y esta necesidad resulta ignorada y no satisfecha en el concepto tradicional de lo útil. Identificamos la utilidad con las relaciones externas que guardan ciertos acontecimientos y actos con otras cosas que son sus productos, y así abandonamos la única cosa que es esencial a la idea de utilidad, el intrínseco lugar y alcance en la experiencia. Nuestra manera de usar de la idea de ciertas artes que las clasifica como simplemente instrumentales, creyendo decidir de una gran parte de la actividad humana, no es ninguna definición concluyente, antes bien lleva consigo un inmenso y urgente problema.

La misma afirmación se aplica al concepto de artes y de obras de arte simplemente bellas o finales. De hecho, las cosas aludidas con tal expresión caen bajo tres títulos. Hay actividades y receptividades a las que se aplica frecuentemente el término de "autoexpresión" como una calificación encomiástica, en que nos complacemos dando libre curso a nuestros propios estados sin hacer referencia a las condiciones de que depende la comunicación inteligible —actos conocidos también a veces como "expresión de la emoción", que se toma entonces por la definición de todo arte bello. Fácil es despachar este arte llamándolo un producto del egotismo, debido al fracaso del ocuparse en otras actividades. Pero esta manera de tratarlo omite un punto más importante. Todo arte es un proceso que tiende a hacer del mundo un lugar diferente en que vivir y envuelve un aspecto de protesta y de reacción de compensación. El arte que hay en estas manifestaciones reside en este factor. Debido a la frustración experimentada en la comunicación de las significaciones, la protesta se vuelve arbitraria y la reacción de compensación voluntariamente excéntrica.

Además de este tipo —y mezclado frecuentemente con él— hay una experimentación de nuevas formas de artesanía, casos en que el carácter aparentemente extravagante y superindividualista de los productos se debe al descontento por la técnica existente y se asocia al intento de encontrar nuevas formas de lenguaje. No da en el clavo ni el saludar estas manifestaciones como si constituyesen el arte por primera vez en la historia humana,

ni el condenarlas como no siendo arte a causa de su violento apartarse de los cánones y métodos recibidos. Cierto movimiento en esta dirección ha sido siempre una condición del desarrollo de nuevas formas, una condición del salvarse de esa mortal detención y decadencia llamada arte académico.

Hay luego lo que en cantidad constituye mayor volumen del arte bello: la producción de edificios bajo el nombre de arte de la arquitectura; de cuadros bajo el nombre de arte de la pintura; de novelas, dramas, etc., bajo el nombre de arte literario; producción que en realidad y en gran medida es una forma de industria comercializada de producción de una clase de artículos que tienen venta entre personas de buena posición deseosas de mantener una condición convencionalmente sancionada. Las dos primeras formas llevan hasta un exceso desproporcionado el factor de particularidad, contingencia y diferencia que es indispensable en todo arte, evitando con deliberación y jactancia las repeticiones y el orden de la naturaleza; en cambio, la última forma celebra lo regular y lo acabado. Esta forma es reminiscente, más bien que conmemorativa, de las significaciones de las cosas de la experiencia. Sus productos recuerdan a los poseedores de ellos cosas gratas de recordar, aunque demasiado duras para sufrirlas directamente, y recuerdan a otros que dichos poseedores han logrado una posición económica que hace posible el cultivo y adorno del ocio.

Evidentemente, ninguna de estas clases de actividad y producción, ni todas ellas juntas, acotan nada que pueda llamarse propiamente arte bello. Comparten sus cualidades y defectos con muchos otros actos y objetos. Pero, por fortuna, pueden mezclarse con cualquiera de ellos, y por fortuna todavía mayor, pueden darse sin mezcla, proceso y producto que son singularmente excelentes. Esto pasa cuando la actividad es productora de un objeto que proporciona un deleite continuamente renovado. Esta condición requiere que el objeto sea con sus sucesivas consecuencias un instrumento para lograr indefinidamente *nuevos* acontecimientos satisfactorios. Pues en otro caso queda el objeto prontamente agotado y entra la saciedad. Todo el que reflexione sobre el lugar común de que una medida de los productos artísticos es su capacidad de atraer y retener la atención con satisfacción en cualesquiera condiciones en que nos acerquemos a ellos, mientras que

las cosas de inferior calidad pronto pierden su capacidad de llamar la atención volviéndose indiferentes o repelentes al abordarlas de nuevo, tiene ahí una segura demostración de que un objeto de veras estético no es exclusivamente final, sino también causalmente productor. Un objeto final que no es también instrumental se vuelve con el tiempo el polvo y cenizas del hastío. La calidad "eterna" del gran arte es su renovada instrumentalidad para lograr nuevas experiencias finales.

Cuando se advierte este hecho, también se ve que la limitación de la belleza del arte a los cuadros, las estatuas, los poemas, los cantos y las sinfonías es convencional e incluso verbal. Belleza artística la ostenta toda actividad productora de objetos cuya percepción es un bien directo y cuyo manejo es fuente continua de una percepción placentera de otros acontecimientos. Hay actos de todas clases que refrescan y ensanchan directamente el espíritu y que son instrumentales para la producción de nuevos objetos y disposiciones que son a su vez productores de ulteriores refinamientos y satisfacciones. Frecuentemente hacen los moralistas del todo finales los actos que *ellos* encuentran excelentes o virtuosos, tratando el arte y el sentimiento como simples medios. Los estéticos invierten la operación y ven en los *actos* buenos medios de lograr una ulterior felicidad externa, mientras que se llama a la estimación estética un bien en sí, o esa cosa extraña, un fin en sí. Pero por ambos lados es verdad que al ser eminentemente fructíferas, son las cosas calificadas de medios directas satisfacciones. Son sus propias razones de ser justo porque están encargadas de la función de acelerar la aprehensión, ensanchar el horizonte visual, afinar el discernimiento, crear normas de estimación que resultan confirmadas y ahondadas por ulteriores experiencias. Casi parecería, al insistirse sobre su carácter no-instrumental, como si lo que se significase fuera una eficacia instrumental indefinidamente expansiva e irradiante.

La fuente del error está en el hábito de dar el nombre de medios a cosas que no lo son en absoluto, a cosas que sólo son antecedentes externos y accidentales de la aparición de otras. Análogamente se llama fines a cosas que no lo son sino por accidente, puesto que no son logros que consuman lo perseguido por los medios, sino simples últimos términos que cierran un proceso. Así, se dice a menudo que la herramienta de un trabajador es su

medio de vida, aunque excepto en el sentido más leve y arbitrario no guarda relación alguna con la vida real de aquél. Ni siquiera su salario es propiamente un fin o consecuencia de su trabajo. El trabajador podría —y con frecuencia lo hace igualmente bien o mal— llevar a cabo cualquier otra de cien tareas distintas a condición de recibir el pago. El concepto dominante de lo instrumental está profundamente viciado por el hábito de aplicarlo a casos como el anterior, donde en lugar de un empleo de medios hay una forzosa necesidad de hacer una cosa en cuanto obligado antecedente de la aparición de otra cosa que se quiere.

Los medios son siempre, por lo menos, condiciones causales, pero las condiciones causales sólo son medios cuando poseen una cualidad adicional, a saber, la de ser libremente usados, en virtud de haberse percibido su conexión con consecuencias elegidas. Sustentar, escoger y cumplir algo como fin o consecuencia, es comprometerse a tener igual amor y cuidado por cualesquiera acontecimientos y actos que sean sus medios. Análogamente son las consecuencias, los fines, por lo menos, efectos; pero los efectos no son fines a menos que el pensamiento haya percibido y elegido libremente las condiciones y los procesos que son sus condiciones. La idea de que los medios son ancilares, las instrumentalidades serviles, es más que una degradación de los medios al bajo nivel de necesidades coactivas y externas. Vuelve todas las cosas a que se da el nombre de fines adiciones privilegiadas, a la vez que el nombre de utilidad se torna una justificación apologética de cosas que no son parte de una vida buena y razonable. Los medios de vida no son tanto al presente las consecuencias del trabajo de un asalariado, cuanto el efecto de otras causas que forman el régimen económico, siendo el trabajo un simple apéndice accidental de estas otras causas.

Los colores y la destreza de manipulaciones son medios de un cuadro como fin porque el cuadro es *su* unión y organización. Los sonidos y la finura del oído son, cuando colaboran adecuadamente, los medios de la música porque constituyen, hacen, son la música. Una disposición virtuosa es un medio para lograr cierta condición feliz porque es un ingrediente de este bien, mientras que semejante felicidad es a su vez un medio para lograr la virtud en cuanto que mantiene a este bien en el ser. La harina, el agua y la levadura son medios de tener pan porque son compo-

nentes del pan, a la vez que el pan es un factor *de* la vida, no precisamente *para* ella. Una buena constitución política, un sistema honrado de gobierno y una judicatura competente son medios de llevar una vida próspera la comunidad porque son partes integrantes de esa vida. La ciencia es un instrumento del arte y para el arte porque es el factor de la inteligencia *en* el arte. La trivialidad de que una mano no es una mano sino en cuanto órgano del cuerpo vivo —sino en cuanto parte activa y coordinada de un equilibrado sistema de actividades— se aplica sin trivialidad a todas las cosas que son medios. La conexión de los medios y las consecuencias no es nunca una mera sucesión en el tiempo, tal que el elemento que es medio pase y desaparezca una vez bien sentado el fin. Un proceso activo se desarrolla temporalmente, pero hay a cada estadio y etapa un depósito que entra acumulativa y constitutivamente en el resultado. Una verdadera instrumentalidad *para* es siempre órgano *de* un fin. Presta una continua eficacia al objeto al que está incorporada.

La tradicional separación entre ciertas cosas como simples medios y otros como simples fines es un reflejo de la existencia aislada de clases trabajadoras y clases ociosas, de una producción que no tiene carácter de consumación y de un consumo que no es productor. Esta división no es un *simple* fenómeno social. Encarna la perpetuación en el plano de la humanidad de una división entre la necesidad y la satisfacción que pertenece a la vida animal. Y esta separación expresa a su vez la relación mecánicamente extremada que existe en la naturaleza entre las situaciones de perturbación del equilibrio, de tensión, de esfuerzo y el equilibrio perfecto. Pues en la naturaleza exterior al hombre, excepto cuanto los acontecimientos acontecen en forma de un "desenvolvimiento o "evolución" (en que tiene lugar una progresiva acumulación de consecuencias de historias pasadas en nuevas eficiencias), son los acontecimientos precedentes condiciones externas y transitorias de la producción de un acontecimiento dotado de cualidades directas y estáticas. Para los animales para quienes no tienen los actos significación alguna, tampoco tiene de suyo alcance alguno el cambio requerido en el contorno para satisfacer las necesidades; tal cambio es un simple incidente de las satisfacciones excéntricas. Esta relación externa, física, de los antecedentes y consiguientes se perpetúa, continúa siendo cierta de la industria humana

dondequiera que el trabajo y sus materiales y productos representan exigencias externamente forzosas para ganarse la vida. A causa de que la industria griega estaba en tan amplia medida en este plano de trabajo servil, consideró el pensamiento griego toda actividad industrial como un *simple* medio, como una exigencia ajena. De aquí que se concibieran las satisfacciones que se le debían como fines o bienes de la naturaleza puramente animal aislada. Por respecto a una vida verdaderamente humana y racional, no eran en absoluto fines o bienes, sino simples "medios", es decir, condiciones externas que eran requisitos previamente forzosos de la vida llevada y gozada por los hombres libres, especialmente por los dedicados a la flor de la libertad, el pensamiento puro. Como afirma Aristóteles, sacando una justa conclusión de las premisas admitidas, hay clases de hombres que son indispensables materiales de la sociedad, pero que no son partes integrantes de ésta. Y resume la teoría entera de las relaciones externas y forzosas entre los medios y los fines cuando dice en este mismo pasaje que: "Cuando hay una cosa que es medio y otra cosa que es fin, no hay *nada de común* entre ellas, excepto en la medida en que la una, el medio, produce, y la otra, el fin, recibe el producto."

Parecería, pues, casi evidente de suyo que la distinción entre lo instrumental y lo final adoptada por la tradición filosófica como una solución representa en verdad un problema, un problema de raíces tan hondas y de alcance tan vasto que se puede llamar *el* problema de la experiencia. Pues todas las actividades inteligentes de los hombres, lo mismo si se expresan en la ciencia o en las bellas artes que en las relaciones sociales, tienen por tarea el convertir los lazos causales, las relaciones de sucesión, en una conexión de medio-consecuencia, en significaciones. La tarea acabada, es el resultado arte; y en el arte es todo común entre los medios y los fines. Siempre que los llamados medios se quedan en externos y serviles y los llamados fines son objetos de que se goza sin percibir, antes ignorando o negando su ulterior comisión causal, es la situación una prueba positiva de las limitaciones del arte. Semejante situación de "cosas" constituye un problema *no* resuelto, a saber, el de convertir las relaciones físicas y en bruto en conexiones de significaciones características de las posibilidades de la naturaleza.

No hay que decir que el hombre empieza por ser una parte de la naturaleza física y animal. En la medida en que reacciona a las cosas físicas a un nivel estrictamente físico se encuentra llevado y traído, abrumado, hecho pedazos, elevado sobre la cresta de las olas de las cosas, como cualquier otra. Sus contactos, sus padeceres y haceres son sólo asuntos de interacción directa. Se halla en "estado de naturaleza". En cuanto animal, aún al nivel del bruto, maniobra para subordinar a sus necesidades ciertas cosas físicas, convirtiéndolas en materiales sustentadores de su vida y desarrollo. Pero en la misma medida las cosas que sirven de material de satisfacción y los actos que las procuran y utilizan no son objetos o cosas-con-significaciones. Este apetito como tal es ciego, es irresistible; puede empujarnos a un grato resultado en lugar de su desastre, pero nos empuja exactamente igual. Cuando se perciben las significaciones del apetito, las consecuencias a que conduce, y se someten estas consecuencias a una experimentación en la imaginación reflexiva, viéndose que unas son coherentes con otras y por ende susceptibles de coexistencia y de sucesiva consecución, mientras que otras son incompatibles, se oponen a que se las junte en el mismo momento y se cruzan en el camino una de otra al sucederse —cuando se llega a este estado, vivimos en el plano humano, respondiendo a las significaciones de las cosas. La relación de causa-efecto se ha transformado en la relación de medio-consecuencia. Entonces las consecuencias pertenecen *íntegramente* a las condiciones que pueden producirlas y estas últimas poseen un carácter que las distingue. La significación de las condiciones causales se transporta a la consecuencia misma, de tal suerte que esta última ya no es un simple fin, un último término de parada o que cierra. Queda destacada en la percepción, distinguida por la eficacia de las condiciones que han entrado en ella. Su valor de realización y consumación resulta mensurable por las subsiguientes realizaciones y frustraciones a que contribuye en virtud de los medios causales que la componen.

Así, el ser consciente de significaciones o el tener una idea indica una fruición, una detención grata o penosa del flujo de los acontecimientos. Pero hay toda clase de formas de percibir significaciones, toda clase de ideas. Una significación puede fijarse en términos de consecuencias cazadas al vuelo y medio arrancadas de sus conexiones, lo que impide la formación de ideas más am-

plias y más duraderas. O bien podemos percatarnos de significaciones, podemos formar ideas que unan el amplio y duradero alcance con la riqueza de detalles. Esta última variedad de la conciencia es más que una pasajera y superficial consumación o fin: recoge en su seno significaciones que cubren extensiones de existencia trabajadas hasta hacerlas perfectamente coherentes. Esta conciencia indica la conclusión de un esfuerzo continuado durante largo tiempo, de un paciente e infatigable buscar y poner a prueba. La idea es, en suma, arte y obra de arte. En cuanto obra de arte desencadena directamente la acción que la sigue y la hace más fecunda en una creación de más significaciones y más percepciones.

Toca a la sabiduría reconocer qué desparramados estén y qué inseguros sean tales logros en comparación con la experiencia en que encuentran ampliamente su camino la naturaleza física y la animal. Nuestras ricas y fecundas ideas, nuestras adecuadas estimaciones, debidas al arte productor, están obstaculizadas por un dominio no conquistado en que dondequiera estamos expuestos a la irrupción de fuerzas desconocidas y nos encontramos precipitados fatalmente en consecuencias imprevistas. Aquí vivimos en efecto servilmente, ancilarmente, mecánicamente; y vivimos así tanto cuando esas fuerzas envían ciegamente hacia nosotros fines que nos son gratos, como cuando quedamos cogidos en condiciones y fines contra los cuales nos rebelamos ciegamente. Llamar a las satisfacciones que sobrevienen de esta forma ciega "fines" en un sentido encomiástico, como hizo el pensamiento clásico, es proclamar en realidad nuestra servil sumisión al accidente. Podemos gozar en buena hora de los bienes que nos envían los dioses de la fortuna, pero debemos tomarlos por lo que son, no afirmando que son buenos y justos *juntamente*. Pues como no se han logrado mediante arte alguno que envuelva una deliberada selección y disposición de fuerzas, no sabemos de qué están preñados. Es un dicho tan viejo como verdadero el de que la diosa de la fortuna es caprichosa y se complace en destruir a sus favoritos después de haberlos embriagado con el vino de la prosperidad. Los bienes del arte no son menos buenos en su bondad que los dones de la naturaleza, pero encima son tales que traen consigo un confiar con los ojos abiertos. Son frutos de medios conscientemente empleados, realizaciones cuyas ulteriores consecuencias

están aseguradas por un dominio consciente sobre las condiciones causales que entran en ellas. El arte es la única alternativa al azar, y el mutuo divorcio entre la significación y el valor de las instrumentalidades y los de los fines es la esencia del azar. El carácter esotérico de la cultura y la índole sobrenatural de la religión son dos expresiones de este divorcio.

El espíritu moderno ha abjurado formalmente de la fe en la teleología natural, porque encontró la teleología griega y medieval juvenil y supersticiosa. Pero los hechos encuentran forma de obligar a que se los reconozca. Pocas obras científicas hay que no empleen en un momento u otro la idea de tendencia. Esta idea une en su seno la exclusión del designio previo y la inclusión del movimiento en una determinada dirección, dirección que puede resultar fomentada o contrarrestada y frustrada, pero que es intrínseca. La dirección envuelve una posición límite, un punto o meta de detención y culminación, tanto como un inicial punto de partida. Afirmar una tendencia y ser pre-consciente de un posible término del movimiento son dos nombres para el mismo hecho. Semejante conciencia puede ser fatalista: la sensación de una marcha inevitable hacia un destino suspendido sobre lo que marcha. Pero también puede encerrar una percepción de significaciones capaz de dirigir con flexibilidad un movimiento de avance. El fin es entonces un fin en vista y está en constante y acumulativa reactualización a cada etapa del movimiento de avance. Ya no es un punto terminal, externo a las condiciones que llevaron a él; es la significación en continuo desarrollo de las tendencias presentes —las mismas cosas que en cuanto dirigidas llamamos "medios". El proceso es arte, y su producto, no importa en qué etapa se le tome, es una obra de arte.

Para una persona que está edificando una casa, no es el fin en vista precisamente una meta remota y final a que llegar después de haber llevado a cabo como es debido un número suficientemente grande de movimientos forzosos. El fin en vista es un plan que opera *simultáneamente* seleccionando y disponiendo los materiales. Estos últimos, el ladrillo, la piedra, la madera y el mortero, sólo son medios en cuanto está realmente encarnado en ellos, en el darles forma, el fin en vista. Literalmente, *son* el fin en su presente etapa de realización. El fin en vista está presente en cada etapa del proceso; está presente como *significación* de los ma-

teriales usados y los actos ejecutados; sin su presencia informante, no son los últimos "medios" en ningún sentido; son simples condiciones causales extrínsecas. La afirmación es general; se aplica igualmente a cada estadio. La casa misma, una vez terminada la edificación, no es un "fin" en ningún sentido exclusivo. Señala la conclusión de un proceso de conversión de ciertos materiales y acontecimientos en una organización de medios efectivos, pero estos materiales y acontecimientos siguen existiendo en interacción causal con otras cosas. Se prevén nuevas consecuencias; se alimentan nuevos propósitos o fines en vista; se los incorpora a la coordinación de la cosa construída, reducida al presente a un material, aunque un material importante, junto a otros materiales, y convertida así en un medio. El caso es todavía más claro cuando en lugar de considerar un proceso sujeto a tantas rígidas condiciones externas como la edificación de una casa, tomamos por ejemplo un proceso de movimiento flexible y libre, tal como el pintar un cuadro o el desarrollar un proceso de pensamiento científico, cuando se ejecutan estas operaciones artísticamente. Todo proceso de arte libre prueba que la diferencia entre medios y fines es analítica, formal, no material y cronológica.

Lo dicho nos permite re-definir la distinción trazada entre lo artístico, como objetivamente productor, y lo estético. Lo uno y lo otro envuelve una percepción de significaciones en que interfieren por modo peculiar lo instrumental y lo que tiene carácter de consumación. En las percepciones estéticas se da un objeto penetrado de significaciones, este objeto puede darse por concedido; invita al acto de apropiárselo y gozarlo y espera este acto. En el objeto estético se sienten las tendencias como traídas hasta la fruición; en él está encarnada una relación de medio-consecuencia, como el Señor miró la anterior obra de sus manos y encontró que era buena. Este bien difiere de esas satisfacciones a las que se da el nombre de sensuales más bien que el de sensibles, por ser las primeras finales placenteros que sobrevienen por vías no informadas por la significación de los materiales y los actos que las integran. En la posesión estimativa desemboca la percepción en tendencias que *han* sido traídas hasta una gozosa fruición en forma capaz de descargar y excitar.

El sentido artístico toma, por otro lado, las tendencias como posibilidades; la invitación a percibir que hacen estas posibilidades

es más acuciadora e imperativa que la de lo dado ya acabado. Mientras que se siente directamente la relación de medio-consecuencia así en la estimación como en la producción artísticas, en la primera desciende el platillo del lado de lo alcanzado, en la segunda predomina la invitación que la consumación existente hace a traer a la existencia nuevas percepciones. Arte en formación, el proceso activo y productivo, puede definirse, así, como una percepción estética acompañada de una percepción *operativa* de las eficiencias del objeto estético. Por lo que respecta a la mayor parte de las clases de percepciones de que se goza, en muchas personas no pasa de difuso e incoado, ni opera sino a través de canales directos e indefinidos, el sentido de las posibilidades, la excitación que acompaña a la estimación de la poesía, la música, la pintura, la arquitectura o el paisaje. La percepción gozada de una escena visual es en todo caso una función de esta escena en la totalidad de sus conexiones, pero que no enlaza adecuadamente. En algunas personas de constitución más feliz se halla este efecto adecuadamente coordinado con otras dotes y hábitos; resultando parte integrante de una habilidad que opera creando un nuevo objeto de estimación. La integración es, sin embargo, progresiva y experimental, no instantáneamente lograda. Todo esfuerzo creador es, pues, temporal, estando sujeto al riesgo de la desviación. En este sentido no es, después de todo, sino cuestión de grado la diferencia entre el difuso y tardío cambio de acción debido en una persona corriente al desencadenamiento de las energías operada por un objeto estético y la dirección especial y central de la acción subsiguiente en una persona bien dotada.

Si no se tiene sensibilidad para las tendencias móviles que operan en unión con un estado de fruición, habrá satisfacción del apetito, pero nada que pueda llamarse estimación. La sensibilidad para las tendencias móviles hace trepidar, estimula, excita; la sensibilidad para lo que completa, lo que consuma algo, da serenidad, forma, medida, orden. Subráyese esto último y la estimación será del tipo clásico. Este tipo responde a aquellas condiciones en que la producción es tarea profesional de artesanos técnicos, como entre los griegos; es un tipo adaptado al goce contemplativo de los logros de edades pasadas o lugares remotos, donde las condiciones impedían estimular la emulación o la actividad produc-

tora de una especie análoga. Toda obra de arte que conserva persistentemente su poder de engendrar una percepción de que se goza o una estimación, se vuelve con el tiempo clásica.

En el llamado arte romántico se da en exceso la sensibilidad para las tendencias que operan más allá de los límites de la consumación; se vincula al objeto una viva sensibilidad para las potencialidades no realizadas, pero se la emplea para realzar la estimación directa, no para promover un ulterior logro productivo. Todo lo que es propiamente romántico suscita el sentimiento de que las posibilidades sugeridas no sólo van más allá de la efectiva realización presente, sino que están más allá de lo verdaderamente asequible en toda experiencia. En la misma medida es el arte deliberadamente romántico voluntarioso, y en la misma medida no es arte. Se hace del goce inquieto y difícil de la percepción algo último, y se hace servir a la obra de arte para la producción de estos sentimientos. Se usa de la sensibilidad para las posibilidades no logradas como un equivalente y una compensación del esfuerzo que quisiera lograrse. Cuando, pues, el espíritu romántico invade la filosofía, se declara que las posibilidades presentes en el sentimiento imaginativo son la sustancia real, aunque "trascendental", del Ser mismo. En el arte perfecto sigue la estimación al objeto y se mueve con él hacia su perfeccionamiento; el romanticismo invierte el proceso y degrada el objeto al bajo nivel de una ocasión para excitar un tipo predeterminado de estimación. En el clasicismo es el logro objetivo lo primario, y no sólo se ajusta la estimación al objeto, sino que se emplea este último para serenar el sentimiento y darle distinción. Su vicio, en cuanto "ismo", es que enfoca el espíritu hacia lo dado, que se toma como si estuviera eterna y totalmente separado de la generación y del movimiento. Un arte libre de toda sujeción a "ismos" conoce el movimiento y la creación lo mismo que el orden y la finalidad.

Establecer una diferencia de *género* entre las artes útiles y las bellas es, por tanto, absurdo, puesto que el arte entraña una peculiar compenetración de medios y fines. Muchas cosas se llaman útiles por razones de posición social que implican excusa y desprecio. Las cosas se dicen a veces pertenecer a las artes serviles simplemente porque son baratas y las usa de ordinario la gente corriente. Estas cosas de uso diario, para fines vulgares, pueden

sobrevivir en épocas posteriores, o ser transportadas a otra cultura, como del Japón y China a América, y al ser raras y buscadas por los conocedores alcanzan en adelante el rango de "obras de arte". Otras cosas pueden llamarse bellas porque el uso que de ellas se hace es decorativo o para ostentación social. Es tentador hacer una distinción de grado y decir que una cosa pertenece a la esfera del uso cuando la percepción de su significación es conducente a otra distinta, y que una cosa pertenece a las bellas artes cuando sus otros usos están subordinados a su uso en la percepción. La distinción tiene un tosco valor práctico, pero no cabe apretarla demasiado. Pues lo mismo que para hacer un vaso o un templo, también para producir un cuadro o un poema se emplea una percepción como medio para obtener algo que está más allá de ella. Más aún, la percepción de urnas, ollas y pucheros como simples "artículos" es susceptible de un goce intrínseco, aunque tales cosas se perciban primariamente con referencia a cierto uso que se les da. La única distinción *básica* es la que hay entre arte bueno y arte malo, y esta distinción entre cosas que obedecen a los requerimientos del arte y cosas que no lo hacen así se aplica igualmente a las cosas útiles y a las cosas bellas. La capacidad de brindar a la percepción una significación en que se compenetren la fruición y la eficacia se encuentra en los diferentes productos en diversos grados de plenitud, pudiendo echarse por completo de menos igualmente en los cacharros y en los poemas. La diferencia entre la fealdad de un utensilio concebido y ejecutado mecánicamente y de un cuadro de pretensiones, pero de arte mercantilizado, es una diferencia tan sólo de contenido o material; por la forma son ambas cosas artículos de comercio, y malos artículos.

El pensamiento es eminentemente un arte; el conocimiento y las proposiciones que son los productos del pensamiento son obras de arte, no menos que la escultura y las sinfonías. Cada etapa sucesiva del pensamiento es una conclusión en que está condensada la significación de lo que la ha producido; y no se la ha acabado de enunciar cuando ya es una luz que irradia sobre otras cosas —a menos que no sea una niebla que la oscurezca. Los antecedentes de una conclusión son tan causales y existenciales como los de un edificio. No son lógicos ni dialécticos, ni cuestión de ideas. Cuando una conclusión se sigue de ciertos anteceden-

tes, no se sigue de "premisas" en su estricto sentido formal. Las premisas son el análisis de una conclusión en sus razones lógicamente justificativas; no hay premisas hasta que hay conclusión. Conclusión y premisas se alcanzan por un procedimiento comparable al uso de las tablas y los clavos para hacer una caja, o de los colores y el lienzo para hacer un cuadro. Si se emplean materiales defectuosos o si se combinan sin cuidado y con torpeza, es defectuoso el resultado. En ciertos casos se dice del resultado que no tiene valor, en otros que es feo, en otros que inservible, en otros que costoso e ineficaz, y en otros aún que falso. Pero en cada caso mienta el adjetivo condenatorio la obra resultante juzgada a la luz del método de producción. Del método científico o del arte de construir percepciones verdaderas se afirma en el curso de la experiencia que ocupa una posición privilegiada en el ejercicio de otras artes. Pero esta posición única no hace sino darle con tanto mayor seguridad el puesto de un arte; no hace de su producto, el conocimiento, algo aparte de las otras obras de arte.

A veces se reconoce en la forma y se niega en el fondo el origen existencial de las percepciones con valor de conocimiento, dándose el nombre de "psicológicos" a los acontecimientos que engendran creencias válidas. En este caso se traza una rigurosa distinción entre génesis psicológica y validez lógica. Naturalmente, los nombres lexicográficos no tienen especial importancia; si alguien desea llamar a las causas eficientes del conocimiento y la verdad psicológicas, está autorizado para hacerlo —con tal que se reconozcan los rasgos reales de estos acontecimientos causales. Este reconocimiento advertirá, sin embago, que psicológico no significa psíquico o no se refiere a acontecimientos que se desarrollen tan sólo dentro de la cabeza o "subcutáneamente". Percatarse de un objeto en sentido cognoscitivo, a diferencia de percatarse de él en sentido estético, implica movimientos físicos externos y aparatos físicos externos manipulados físicamente. Algunos de estos cambios activos dan por resultado percepciones defectuosas y erradas. De algunos se ha afirmado que dan usualmente por resultado percepciones válidas. La diferencia es justo la que tiene lugar cuando se practica diestramente, o, por el contrario, sin cuidado y sin instrumentos adecuados, el arte de la arquitectura o de la escultura. A veces se da a las operaciones productoras de creencias comprobadas el nombre de "inductivas", con una intención

de descrédito por comparación con las funciones deductivas, a las que se adjudica una posición superior y exclusiva. Sobre la deducción así definida pueden hacerse las siguientes afirmaciones. Primera, no tiene nada que ver con la verdad relativa a cosa alguna de la existencia. Segunda, ni siquiera se preocupa de la coherencia o corrección, salvo en un sentido formal cuyo contrario (como se ha señalado anteriormente) no es la incoherencia, sino el absurdo. Tercera, las significaciones que figuran en ella son las conclusiones de anteriores indagaciones "inductivas", esto es, son productos de un arte experimental de modificar las cosas externas mediante adecuados movimientos e instrumentos también externos.

La deducción tal como se da realmente en la ciencia *no* es una deducción como debe ser la deducción según una definición corriente. La deducción trata directamente con significaciones en sus relaciones mutuas, más bien que con significaciones directamente referidas a la existencia. Pero estas significaciones son lo que son en sí mismas y están relacionadas mutuamente por medio de actos de aprehensión y manipulación —arte del discurso. Sólo poseen un alcance intelectual y entran con fecundidad en el método científico porque están elegidas, empleadas, separadas y combinadas por medio de actos extraños a ellas, actos que son tan existenciales y causales como los que intervienen en el uso experimental de aparatos y de otras cosas físicas. El *acto* de conocer es siempre inductivo, lo mismo si se interesa por la inferencia que por la demostración. Sólo hay un modo de pensar, el inductivo, cuando pensar denota algo que acaece realmente. La idea de que hay otro género llamado deducción es otra prueba de la tendencia que prevalece en filosofía a tratar las funciones como operaciones antecedentes y a tomar las significaciones esenciales *de* la existencia como si fuesen un género del Ser. Como operación concreta es la deducción generadora, no estéril; pero como operación concreta encierra un acto extraño de aprehensión y uso que es selectivo, experimental y refrendado o no constantemente por sus consecuencias.

El conocimiento o la ciencia, como obra de arte, e igual que cualquier otra obra de arte, da a las cosas rasgos y potencialidades que no les pertenecían *anteriormente*. La objeción que se hace a esta afirmación desde el lado de un presunto realismo, brota de

una confusión de tiempos. El conocimiento no es un retorcimiento o falsificación que dé a *sus objetos* rasgos que no les *pertenecen*, sino que es un acto que da a un material no-cognoscitivo rasgos que no le *pertenecían*. El conocimiento indica un cambio por obra del cual acontecimientos físicos que presentan propiedades de energía mecánica, enlazados por relaciones como empujar y tirar de algo, dar en algo, rebotar, estallar y hacerse más sólido, realizan caracteres, significaciones y relaciones de significaciones no poseídos por ellos *hasta entonces*. La arquitectura no añade a la piedra y la madera algo que no les pertenece, sino que les añade propiedades y eficacias que no poseían en su estado anterior. Las añade haciéndolas entrar en nuevos modos de interacción que tienen un nuevo orden de consecuencias. Ni la ingeniería ni las bellas artes se limitan a una imitativa reproducción o copia de condiciones antecedentes. Sus productos pueden ser, no obstante, más efectivamente naturales, más "como la vida", de lo que eran los estados anteriores de la existencia natural. Así es con el arte de conocer y sus obras.

El dejar de reconocer que el conocimiento es el producto de un arte permite comprender un hecho de otra manera inexplicable: el de que la ciencia yazga hoy como íncubo sobre un área tan vasta de creencias y aspiraciones. Para remover el peso muerto de la tradición, tendrá que ser, sin embargo, el reconocer que es un arte algo más que un confesar en teoría que la ciencia está hecha por el hombre para el hombre, aunque reconocerlo así sea probablemente un primer paso preliminar. Pero la verdadera fuente de la dificultad es que esté limitado a un área tan estrecha el arte de conocer. Como todo lo valioso y escaso, se le ha protegido artificialmente, y justo esta protección lo ha deshumanizado y hecho que se lo apropiara una clase. Así como costosas joyas de jade y perlas sólo las poseen unos pocos, lo mismo pasa con las joyas de la ciencia. Las teorías filosóficas que han colocado la ciencia en el altar de un templo alejado de las artes de la vida al que hay que aproximarse con un rito especial, son una parte de la técnica de mantener un monopolio cerrado de creencias y autoridad intelectual. Hasta que el arte de lograr adecuadas y fecundas percepciones de las significaciones de los acontecimientos se encarne en la educación, la moral y la industria, seguirá siendo la ciencia el lujo privativo de unos pocos; para la masa se com-

pondrá de un cuerpo remoto y abstruso de proposiciones curiosas y que tienen poco que ver con la vida, excepto allí donde pone la pesada mano de la ley sobre la espontaneidad e invoca el testimonio de la necesidad y el mecanismo contra las libres y generosas aspiraciones.

Todo error va acompañado de un error contrario que lo compensa, pues de otro modo pronto se revelaría a sí mismo. La idea de que las causas son metafísicamente superiores a los efectos está compensada por la idea de que los fines son superiores moral y estéticamente a los medios. Estas dos creencias sólo pueden mantenerse juntas sacando a los "fines" de la región de la causalidad eficiente. Esto se lleva a cabo hoy en día empezando por llamar a los fines valores intrínsecos y abriendo luego un abismo entre el valor y la existencia. La consecuencia es que la ciencia, al tratar con la existencia, como tiene que hacerlo, resulta brutal y mecánica, mientras que la crítica de los valores, sean morales o estéticos, resulta pedante y afeminada, ya por expresar complacencias y displicencias personales, ya por levantar un embarazoso cúmulo de reglas y autoridades. La cosa que es menester, un juicio fino que emplee métodos cuyas consecuencias perfeccionen el arte, fácilmente se escapa por unas mallas tan gruesas, y con mucho la mayor parte de la vida se pasa en una oscuridad no iluminada por la indagación intelectual. Mientras persista tal estado de cosas, será en gran medida profética, o más o menos dialéctica, la tesis de este capítulo, de que la ciencia es arte —como otras muchas proposiciones de este libro. Cuando se haya desarrollado un arte de pensar tan adecuado a los problemas humanos y sociales como el que se usa para estudiar las lejanas estrellas, no será necesario argüir que la ciencia es una de las arets y una más entre las obras de arte. Será bastante señalar situaciones observables. La separación de la ciencia respecto del arte y la división de las artes en las que se ocupan con simples medios y las que se ocupan con fines en sí, es una máscara de la falta de coincidencia entre el poder y los bienes de la vida. Resultará menos admisible en la misma medida en que informe el despliegue de poder la previsión del bien.

La prueba de la compenetración de lo eficaz con lo final en el arte se encuentra en la lentitud con que se emancipa el arte del rito mágico y el culto y en el nacer la ciencia de la supersti-

ción. Pues la magia y la superstición no habrían dominado jamás la cultura humana, ni se habría considerado la poesía como una perspicaz visión de las causas naturales, si fuesen empíricamente distintos los medios y los fines. Lo íntimo de su unión en uno y el mismo objeto es lo que hace fácil el atribuir a todo lo que tiene carácter de consumación un género de eficacia que no posee. Todo lo que es final es importante; decir esto es enunciar una tautología. La falta de instrumentalidades y habilidad para analizar y perseguir las particulares eficiencias del objeto que se goza directamente conduce a atribuirle una eficacia global en la medida de su importancia. Para el estrecho pragmatismo propio del hombre natural la importancia mide la "realidad" y la realidad define, a su vez, el poder eficaz. Los sentimientos de lealtad evocados en el patriota entusiasta por la vista de la bandera o en el fiel cristiano por la cruz se atribuyen directamente a la naturaleza intrínseca de estos objetos. Su participación en una experiencia con carácter de consumación se traduce en un misterioso poder íntimo y sagrado, en una intrínseca eficacia. Así posee deleitosos, excitantes y consoladores efectos el recuerdo de la persona amada que surge en el goce del amante, comparable al despertado por un objeto precioso en aquel a quien perteneció. No importa qué cosas estén directamente encerradas en una situación con carácter de consumación: cobran poderes benéficos o maléficos comparables al bien o el mal que caracterice directamente la situación. Con evidencia reside aquí el error en la forma tosca y exenta de discernimiento en que se atribuye el poder; falta la indagación capaz de revelar los elementos específicos que constituyen el orden de sucesión.

Es un lugar común de los antropólogos el que la indumentaria se originó por la mayor parte en situaciones de temor insólito o de despliegue de pompa, más bien que como cosa útil o de protección. La indumentaria era parte de un objeto con carácter de consumación, más bien que un medio de lograr determinadas consecuencias. Como las ropas de los sacerdotes, eran los trajes vestiduras, creyéndose que el revestirlas daba directamente al ataviado de ceremonia un poder terrible o un encanto fascinante. Los vestidos se llevaban para que diesen autoridad; no era la persona quien les prestaba su propia importancia. Análogamente celebraba un cazador y guerrero victorioso su triunfante regreso

al campamento fijando de una manera bien vsible en su persona las garras y los dientes de la bestia feroz o el enemigo subyugado por su coraje. Estas señales de poder eran partes integrantes del objeto de admiración, lealtad y reverencia. Así es como el trofeo se tornó un emblema y se dotó a este último de fuerza mística. De signo de gloria se tornó causa de glorificación, y hasta llevado por otro suscitaba las aclamaciones debidas al héroe. Con el tiempo se tornaron tales trofeos en el sello auténtico de una autoridad reconocida. Tuvieron de suyo un intrínseco poder causal. La historia del derecho está llena de semejantes ejemplos. Actos llevados originalmente a cabo en ocasión, digamos, de un cambio de propiedad, o como parte de la dramática ceremonia de tomar posesión de la tierra, no se consideraron como simples pruebas del título de propiedad, sino como dotados del poder místico de conferir este título.

Más tarde, cuando perdieron tales cosas su poder original, volviéndose "simples cuestiones de forma", pueden seguir siendo esenciales para dar fuerza legal a la transacción, como tuvieron que ponerse los sellos en un contrato para darle fuerza, aun cuando ya no hubiera razón para tal uso o éste careciera de sentido. Las cosas a que se atribuye una eficacia simplemente por haber participado en una experiencia relevante con carácter de consumación, son lo que llamamos símbolos. Sólo las llamamos así, sin embargo, *a posteriori* y desde fuera. Para el patriota entusiasta o el fiel creyente son algo distinto de unos simples símbolos; son artículos poseedores de una oculta potencia. Para una persona son dos líneas cruzadas la indicación de una operación aritmética que hay que efectuar; para otra son la prueba de la existencia del Cristianismo como hecho histórico, lo mismo que un creciente es un recuerdo de la existencia del Islam. Mas para otra es una cruz algo más que el punzante recuerdo de una muerte de trágico alcance; tiene un intrínseco poder sagrado de proteger y bendecir. Como una bandera hace que la lealtad apasionada entre en súbita y general ebullición, tiene la bandera que poseer propiedades y potencias no poseídas por otras piezas de tela de diferente configuración; hay que tratarla con reverencia; es el objeto natural de una adoración ceremoniosa.

Cuando en la cultura primitiva se manifiestan fenómenos como éstos, se interpretan frecuentemente como si fueran conatos de

una explicación de los hechos naturales. Se dice que la magia es una ciencia mal orientada. En realidad, son hechos de respuesta directamente emotiva y práctica; creencias, ideas, interpretaciones sólo vienen más tarde, cuando al no ser directa e inevitablemente adecuadas las respuestas, parecen éstas pedir una explicación. En cuanto respuestas directas son ejemplo del hecho de que todo lo envuelto en una situación con carácter de consumación, por accidentalmente que lo esté, tiene el poder de suscitar el temor, la excitación, el alivio, la admiración perteneciente a la situación en conjunto. La industria desplaza a la magia y la ciencia acaba con el mito cuando se disciernen los elementos que entran en la constitución del conjunto con carácter de consumación y se señala a cada uno de ellos su lugar propio en un orden de sucesión. Así es como se distinguen los materiales y las eficacias característicos de diferentes géneros de artes. Pero a causa de que las artes ceremoniales, literarias y poéticas tienen muy distintas formas de obrar y distintas consecuencias que las artes industriales y científicas, mucho dista de seguirse, como suponen las teorías corrientes, que no tengan en absoluto poder instrumental o que no esté envuelto cierto sentido de su actividad instrumental en la correspondiente percepción estimativa. La universal intervención del simbolismo en la cultura humana es todo lo que se necesita como prueba para mostrar que cierto sentido íntimo y directo del lugar y la continuidad dentro de una historia prolongada figura entre los ingredientes de la historia que se gozan y padecen y especialmente entre los miembros finales o terminales.

Nueva confirmación de esta proposición se encuentra en la misma filosofía clásica, en su teoría de que las formas esenciales "hacen" que las cosas sean *lo que* son, aun cuando no sean causas eficientes de éstas. Tal como figura en la doctrina de los griegos representa la "esencia" el misterioso poder de los "símbolos" primitivos emancipados de su contexto supersticioso y contemplados en el seno de otro dialéctico y reflexivo. Las esencias de la ciencia greco-medieval eran, en suma, objetos poéticos considerados como objetos de una ciencia demostrativa y empleados para comprender y explicar la íntima y última constitución de las cosas. Mientras que el pensamiento griego estaba suficientemente emancipado de la magia para negar la causalidad "eficiente" a las esencias formales y finales, con todo se concibieron estas últimas como

autoras de que las cosas particulares fuesen *lo que* son, miembros de especies naturales. Más aún, por una inversión de la localización causal, se atribuyó a los acontecimientos cambiantes una intrínseca tendencia hacia tales formas. Así se preparó el camino para el franco retorno posterior del pensamiento patrístico y escolástico a un franco supernaturalismo animista. La teoría filosófica erró, lo mismo que la magia y el mito, en considerar la naturaleza de la eficiencia encerrada en los fines, y el error se debió a las mismas causas, es decir, a la falta de un análisis en elementos. No habría podido darse, a no haber esa rigurosa división entre los medios y los fines, las fruiciones y las instrumentalidades admitida por el pensamiento corriente.

En suma, la historia de la experiencia humana es la historia del desarrollo de las artes. La historia de la ciencia en su creciente diferenciación respecto de las artes religiosas, ceremoniales y poéticas es la cima de la diferenciación de las artes, no la cima de una separación respecto del arte. El principal alcance de la explicación acabada de dar reside, a nuestros fines actuales, en su repercusión sobre la teoría de la experiencia y la naturaleza. No carece, sin embargo, de importancia para una teoría de la crítica. La confusión, considerada como un caos por algunos, que reina al presente en las bellas artes y la crítica estética, parece ser una inevitable consecuencia de la subyacente, aun si no confesada, separación de lo instrumental y lo final. Cuanto más se adentran los hombres en lo concreto, tanto más se encuentran forzados a reconocer la consecuencia lógica de sus hipótesis directrices. Debemos a las teorías del arte que prevalecen hoy en una escuela de crítica el que hayan salido a la luz ciertos hechos, durante largo tiempo oscurecidos, que están implícitos en la teoría tradicional del arte y la naturaleza. La gratitud por esta deuda no debe regatearse en vista de que los partidarios de la teoría tradicional consideran las nuevas ideas como herejías caprichosas o incultas aberraciones. Pues estos críticos, proclamando que las cualidades estéticas de las obras del arte bello son únicas, afirmando su separación no sólo de toda cosa que sea existencial en la naturaleza, sino asimismo de todas las demás formas del bien, proclamando que artes tales como la música, la poesía y la pintura tienen caracteres que no comparten con ninguna cosa natural, sea la que sea —afirmando estas cosas, llevan estos críticos a su conclusión

el aislamiento del arte bello respecto del útil, de lo final respecto de lo eficiente, y prueban así que la separación de la consumación respecto de lo instrumental hace del arte algo completamente esotérico.

No hay realmente sino dos alternativas. O el arte es una continuación de las tendencias naturales de los acontecimientos naturales, por medio de una selección y articulación inteligente, o el arte es una extraña adición a la naturaleza surgente de algo que mora exclusivamente dentro del pecho del hombre, cualquiera que sea el nombre que se dé a esto último. En el primer caso, es la percepción realizada por el deleite, o la estimación estética, de la misma naturaleza que el goce de cualquier objeto que tenga carácter de consumación. Es el resultado de un hábil e inteligente arte de tratar con las cosas naturales a fin de intensificar, purificar, prolongar y ahondar las satisfacciones que proporcionan espontáneamente. El que en este proceso se desarrollen nuevas significaciones y el que éstas proporcionen absolutamente nuevos rasgos y modos de goce, no es sino lo que acaece dondequiera que se originan desarrollos.

Pero si el arte bello no tiene nada que ver con otras actividades y productos, es natural que no tenga nada que ver intrínsecamente con los objetos, físicos y sociales, de que se tiene experiencia en otras situaciones. Entonces tiene una fuente oculta y un carácter esotérico. Es pequeña la diferencia entre llamar a esta fuente y este carácter de una u otra manera. En rigurosa lógica no hay literalmente diferencia. Pues si la índole cualitativa de la experiencia estética es por definición única, las palabras empleadas para describirla no tienen sentido alguno derivado de la índole cualitativa de las demás experiencias o comparable con ella; su sentido es oculto y especial hasta cierto grado. Considérense algunos de los términos que están en uso más o menos corriente entre los críticos que llevan el aislamiento del arte y de lo estético a su extremo. Se dice a veces que el arte es la expresión de las emociones, implicándose que a causa de este hecho carece el asunto de todo alcance excepto como material a través del cual se expresa la emoción. El arte resulta por ende algo único. Pues en las obras de la ciencia, la utilidad y la moral es el carácter de los objetos que forman el asunto de la mayor importancia. Mas con la definición de que se trata queda en el arte el asunto des-

pojado de todos sus propios caracteres intrínsecos en la misma medida en que se trata de verdadero arte, puesto que una obra verdaderamente artística se manifiesta en el reducir el asunto a un simple medio de expresión de la emoción.

En semejante tesis, o no tiene la emoción alcance alguno, y es un simple accidente el que se emplee esta determinada combinación de letras; o bien, si por emoción se entiende la misma clase de cosa que se llama emoción en la vida diaria, se puede demostrar que la tesis es falsa. Pues la emoción es en su sentido corriente algo provocado *por* los objetos, físicos y personales; es una respuesta *a* una situación objetiva. No es nada existente por sí en alguna parte y que luego se sirve de materiales para expresarse. La emoción es el índice de una participación íntima, bajo forma de excitación mayor o menor, en alguna escena de la naturaleza o la vida; es, por decirlo así, una actitud o disposición que es una función de las cosas objetivas. Es comprensible que el arte seleccione y articule cosas objetivas en formas capaces de provocar respuestas emotivas de una índole refinada, sensitiva y duradera; es comprensible que el artista mismo sea capaz de sustentar estas emociones bajo la inspiración y compartiendo el temple de las cuales lleva a cabo su recomposición de los materiales objetivos. Este procedimiento puede llevarse, en efecto, hasta aquel punto en que el empleo de materiales objetivos está economizado hasta reducirse a un mínimo y la provocación de la respuesta emotiva llevada hasta su relativo máximo. Pero sigue siendo verdad que el origen de los procesos artísticos está en las respuestas emotivas provocadas espontáneamente por una situación que se produce sin referencia alguna al arte y sin índole cualitativa "estética" salvo en el sentido en que es estético todo gozar y padecer directo. Con personas de experiencia y bien adiestradas, puede ir tan lejos la economía en el empleo de materiales objetivos, que quede muy reducido lo que se llama corrientemente "representación". Pero lo que tiene lugar es una representación altamente complicada y generalizada de las fuentes formales de la experiencia emotiva ordinaria.

La misma observación hay que hacer tocante a la "forma significativa" como definición del objeto estético. A menos que su significación sea tan excepcional como para resultar enteramente oculta, nota el término una selección de aquellas formas que dan

carácter de consumación a los hechos diarios de la experiencia, practicada con intención de destacar, purificar o sutilizar. Las "formas" no son propiedad o creación exclusiva de lo estético y artístico; son caracteres en virtud de los cuales da algo satisfacción a las exigencias de una percepción susceptible de gozarse. El "arte" no crea las formas; es una selección y organización de ellas en formas capaces de realzar, prolongar y purificar la experiencia perceptiva. No es por accidente por lo que ciertos objetos y situaciones proporcionan señaladas satisfacciones perceptivas; lo hacen así en virtud de sus propiedades estructurales y relaciones. Un artista puede trabajar con un mínimo de conciencia analítica de estas estructuras o "formas"; puede elegirlas fundamentalmente por obra de una especie de vibración simpática. Pero también pueden estas formas ser fruto del discernimiento, y puede un artista utilizar su deliberado percatarse de ellas para crear obras de arte más formales y abstractas que aquellas a que está acostumbrado el público. La tendencia a componer en términos de caracteres formales distingue a mucha parte de arte contemporáneo en la poesía, la pintura y la música, incluso en la escultura y la arquitectura. En los peores casos, son estos productos "científicos" más bien que artísticos; ejercicios técnicos, estériles y de una nueva clase de pedantería. En los mejores casos, ayudan a introducir nuevas modalidades del arte, y gracias a la educación de los órganos de la percepción nuevas clases de objetos finales, ensanchando y enriqueciendo el mundo de la experiencia humana.

Sólo, pues, con forzar un poco el argumento, llegamos a una conclusión referente a las relaciones del arte instrumental y el arte bello que es justo la contraria de aquella a que tienden los estéticos exclusivistas, a saber, que el arte bello cultivado *conscientemente* como tal es de una índole instrumental *sui generis*. Es un procedimiento de experimentación empleado con vistas a la educación. Existe en gracia a un uso especializado que representa nuevas formas de adiestrar la percepción. Cuando los creadores de tales obras de arte tienen éxito, tienen también títulos para merecer la gratitud que sentimos hacia los inventores de microscopios y micrófonos; a la postre, franquean nuevos objetos que observar y gozar. Éste es un verdadero servicio; pero sólo una edad de confusión y vanidad a la vez se arrogará el derecho de

dar a las obras que acarrean esta especial utilidad el nombre exclusivo de arte bello.

Cuando se reflexiona sobre la experiencia en su forma de arte, concluímos por decir que resuelve más problemas de los que han traído a mal a los filósofos y acaba con más dualismos duros y resistentes que ningún otro tema del pensamiento. Como ha mostrado la discusión precedente, prueba la interferencia en la naturaleza de lo individual y lo genérico; del azar y la ley; transformando el uno en ocasión propicia y la otra en emancipación; de lo instrumental y lo final. Más evidentemente aún, prueba la gratuita falsedad de las ideas que separan la actividad franca y ejecutiva del pensamiento y del sentimiento y, por ende, el espíritu y la materia. En la producción creadora es el mundo externo y físico algo más que un simple medio o condición externa del logro de ciertas percepciones, ideas y emociones; es asunto y sostén de la actividad consciente, y, por tanto, hace patente, de tal suerte que quien pase de largo pueda leerlo, el hecho de que la conciencia no es un aislado reino del ser, sino que es la palmaria cualidad de la existencia cuando la naturaleza es más libre y más activa.

X

LA EXISTENCIA, EL VALOR Y LA CRITICA

La filosofía de nuestros días ha sido testigo del orto de una teoría del valor. Tal como figura corrientemente en esta discusión, representa el valor un desesperado intento de conciliar el patente hecho empírico de que los objetos tienen la cualidad de buenos o malos con las doctrinas filosóficas que aislando al hombre de la naturaleza, las individualidades cualitativas del mundo, vuelven anómalo al hecho. El filósofo erige "un reino de los valores" en que colocar todas las cosas preciosas expulsadas de la existencia natural a causa de las separaciones artificialmente introducidas. La agudeza, el humor, el chiste, la tragedia, la belleza, la prosperidad y el desconcierto, aunque rechazados de una naturaleza que se identifica con una estructura mecánica, siguen siendo justo lo que son empíricamente y exigen que así se reconozca. Por ende se las recoge en el reino de los valores, que se opone al reino de la existencia. Y el filósofo tiene un nuevo problema con que luchar: ¿cuál es la relación de estos dos "mundos"? ¿Es el mundo del valor el mundo del Ser último y trascendente, del que es el mundo de la existencia una derivación o una caída? ¿O no es si no una manifestación de la subjetividad humana, un factor que viene en forma hasta cierto punto milagrosa a montarse sobre un orden completo y cerrado en su estructura física? ¿O hay desparramadas al azar por el ser objetivo entidades subsistentes por sí y tan "reales" como los acontecimientos físicos, pero exentas de fechas temporales y de localizaciones espaciales, y, sin embargo, milagrosamente unidad en tiempos y lugares a las existencias?

Escoger entre estas ideas del valor es arbitrario, porque es arbitrario el problema. Cuando volvemos a los conceptos de potencia y acto, contingencia y regularidad, individualidad cualitativamente definida, con que operaba el pensamiento griego, no encontramos sitio alguno para una teoría de los valores aparte de una teoría de la naturaleza. Sin embargo, si hemos de recurrir a los conceptos griegos, ha de ser la vuelta una vuelta dife-

rente hasta cierto punto. Hay que abandonar la identificación de los fines naturales con el bien y la perfección, reconociendo que un fin natural, una parte de la conducta que da expresión a una elección, no tiene cualidad alguna intrínsecamente preciosa, sino que es el término que pone el *finis* a un capítulo de una historia escrita por un móvil sistema de energías. El cese por agotamiento puede constituir un fin lo mismo que por triunfo; la muerte y la ignorancia son finales lo mismo que la vida.

La vuelta debe abandonar además la idea de un número limitado de antemano de fines dispuestos intrínsecamente en un orden de creciente generalidad y finalidad. Tendrá que reconocer que los términos naturales son tan infinitamente numerosos y variados como los sistemas individuales de acción a que ponen límites, y que como sólo hay una impermeabilidad y fijeza relativa, no absoluta, de estructura, surgen en irregular desfile nuevos individuos con nuevos fines. Tiene que reconocer que los límites, los cierres, los fines, están experimental o dinámicamente determinados, representando, lo mismo que las fronteras de los individuos políticos o estados, una móvil ensambladura de variados sistemas de energía en su cooperación mutua y competencia recíproca, no nada que les pertenezca por derecho propio. Por consiguiente, dejará de separar entre sí en la naturaleza la contingencia y la regularidad, lo azaroso y lo seguro, evitando el relegarlos a distintos órdenes del Ser que es característico de la tradición clásica. Advertirá que interfieren en todas partes; que es la incertidumbre e indeterminación lo que crea la necesidad de orden y seguridad y el sentido para éstos; que todo lo que es más completo y fecundo en su ser y su poseer está por esta misma razón más expuesto a vicisitudes y más necesitado de un arte vigilante que lo salvaguarde.

La connotación del término "valor" en el pensamiento de nuestros días contiene cierto indicio de los cambios impuestos por la experiencia a la idea clásica de los fines naturales. Pues aunque sólo sea implícitamente, se reconoce que los valores son fugitivos e inestables, son negativos y positivos e indefinidamente diversos por su cualidad. Hasta la teoría metafísica del super-idealismo que los encuentra eternos y la eterna base y fuente de los movedizos acontecimientos temporales, funda su tesis en la innegable inseguridad, la insuprimible esquividad, la aparición y des-

aparición de los valores en la experiencia real. A causa de este sentido de la evanescencia e incertidumbre de lo que se usaba llamar fines y ahora se llaman valores, no es lo que importa e interesa una teoría de los valores, sino una teoría de la crítica, un método para discernir entre los bienes sobre la base de las condiciones de su aparición y de sus consecuencias.

Los valores son valores, cosas que tienen directamente ciertas cualidades intrínsecas. De ellos en cuanto valores no hay, por consiguiente, nada que decir; son lo que son. Todo lo que de ellos puede decirse se refiere a las condiciones en que se originan y a las consecuencias a que dan lugar. La idea de que las cosas se prestan en cuanto valores directos al pensamiento y el discurso descansa en una confusión de las categorías causales con las cualidades directas. En los objetos, por ejemplo, pueden distinguirse los que contribuyen a algo y los que encarnan esto, pero ésta es una distinción de lugar en punto a la relación causal, no es una distinción de valores. Podemos estar interesados en una cosa, sentirnos solicitados por ella o amarla en virtud de alguna razón. La razón de estimarla, de apropiárnosla gozándola, es con frecuencia la de que el objeto en cuestión sirve de medio para conseguir algo, o la razón es que está situado en la culminación de un proceso anterior. Pero tomar en cuenta la razón del amor y del goce afecta a la causa de la existencia de un valor y no tiene nada que ver con lo intrínseco o natural de la cualidad valiosa, que puede existir o no existir. Las cosas que son medios y las cosas que son logros tienen diferentes cualidades, pero así pasa con las sinfonías, las óperas y los oratorios comparados entre sí. La diferencia no es una diferencia que tenga nada que ver con lo directo o intrínseco de la cualidad valiosa; es la diferencia que hay entre una "cosa" y cualidad y otra.

Es contradictorio consigo mismo suponer que si el logro de algo posee un valor directo, no lo posee el medio de lograrlo. La persona para la que tiene valor el que cese un dolor de muelas, encuentra por este mismo hecho valor en ir al dentista, o en cualquier otra cosa que sea medio de lograr aquello. Pues el logro es tan relativo a los medios como los medios al logro. Medios y consecuencias constituyen una única e indivisa situación. Por consiguiente, cuando intervienen el pensamiento y la discusión, cuando se inicia el teorizar, cuando hay algo por detrás del

nudo goce y padecimiento directo, es la relación medio-consecuencia lo que entra en consideración. El pensamiento va por detrás de la existencia directa hasta las relaciones de ésta, hasta las condiciones de que depende y las cosas que a su vez dependen de ella. Y semejante proceder es la crítica. La confusión no menos que universal reinante en las teorías del valor, de determinada posición en la relación causal o de sucesión con el valor propiamente tal, es un testimonio indirecto del hecho de que toda estimación inteligente es también crítica, juicio, acerca de la cosa que tiene un valor directo. Toda *teoría* de los valores es por fuerza un entrar en el campo de la crítica. Sobre el valor como tal, ni siquiera sobre las cosas que tienen valor, no cabe reflexionar considerándolas en su existencia directa; son o no son, se las goza o no. Ir más allá de su directo darse es, aun reduciendo la meta a un intento de definir el valor, iniciar un proceso de discernimiento que implica un criterio reflexivo. En sí mismos, a los valores cabe justo apuntar; intentar una definición mirando a todos los puntos es, sin embargo, inútil. Antes o después acabarán los términos de valor positivo o negativo por abarcarlo todo.

Estas observaciones son preparatorias para proponer un concepto de filosofía, a saber, el de que la filosofía es intrínsecamente una crítica que tiene su lugar propio entre variadas formas de la crítica en general; una crítica de las críticas, por decirlo así. Crítica es juicio que discierne, apreciación cuidadosa, y el juicio se llama propiamente crítica siempre que lo que es objeto de discernimiento afecta a bienes o valores. La posesión y goce de bienes pasa insensible e inevitablemente a apreciación. La experiencia espontánea e inmatura se contenta simplemente con el goce. Pero ya una corta carrera de la experiencia refuerza la reflexión; no requiere sino breve tiempo el aprender que algunas cosas dulces al pronto son amargas poco más tarde y por sus consecuencias. La primitiva inocencia no dura. El goce deja de ser un dato y se vuelve un problema. En cuanto problema implica la inteligente indagación de las condiciones y consecuencias de un objeto valioso, esto es, crítica. Si los valores fuesen tan abundantes como las fresas silvestres, y si el puñado de fresas silvestres estuviese siempre a mano, el paso de la estimación a la crítica sería un proceder sin sentido. Si una cosa nos cansase o enojase, no tendríamos sino que volvernos hacia otra. Pero los valores son tan

inestables como las formas de las nubes. Las cosas que los poseen están expuestas a todas las contingencias de la existencia y son indiferentes a nuestros gustos y preferencias.

Las cosas buenas cambian y se desvanecen no sólo con los cambios del medio ambiente, sino con los cambios de nosotros mismos. Excepto cuando se la ha cultivado a través de una crítica anterior, la percepción prolongada se embota; pronto queda saciada, agotada, *blasée*. La infinita ligereza del hombre en su espontaneidad natural es tema constante en los discursos de los observadores agudos de la naturaleza humana. Únicamente el gusto cultivado es capaz de una estimación prolongada del mismo objeto, y es capaz de ella porque se le ha adiestrado a discernir descubriendo constantemente en el objeto nuevas significaciones que percibir y gozar. Añádanse al agotamiento de los órganos de percepción y goce todas las demás causas orgánicas que hacen inestables los objetos fozados, y añádanse aún las vicisitudes externas a que se hallan sujetos estos últimos, y no habrá motivo para admirarse de la evanescencia de los bienes directos, ni de las llamadas paradojas del placer y la virtud, según las cuales no se logran apuntando a ellos, sino fijando la atención en otras cosas —hecho, sin embargo, que no es una paradoja en un mundo donde nada se alcanza en otra forma que fijando la atención en sus condiciones causales.

Cuando se distinguen legítimamente la crítica y la actitud crítica de la estimación y del gusto, estamos en presencia de un caso de ese constante ritmo de "caídas y vuelos" (para tomar prestados los términos de James) característico del alternativo subrayar lo directo y lo indirecto, lo final y lo instrumental, aspectos de toda experiencia consciente. Si nos extraviamos hasta ignorar la omnipresencia de este ritmo en todas las observaciones e ideas, es en gran medida porque bajo la influencia de teorías formales damos un significado demasiado artificial y demasiado remoto a "estimación" y "crítica". Los valores de una clase u otra no son rasgos de raras ocasiones de fiesta; se dan siempre que un objeto es bien venido y nos detenemos en él; siempre que suscita aversión y protestas; aun cuando la detención no sea sino momentánea y la aversión una mirada echada al paso a otra cosa.

Análogamente, no es la crítica asunto de tratados magistrales, artículos de revista o un tomar en seria consideración importantes temas. Tiene lugar siempre que se dedica un momento a mirar a ver qué clase de valor está presente: siempre que, en vez de aceptar un objeto valioso de todo corazón, dejándonos arrebatar por él, echamos siquiera una sombra de duda sobre su valor, o matizamos el sentido que tenemos de él haciendo siquiera al paso un cálculo de su probable futuro. Bien está en conjunto que usemos los términos "estimación" y "crítica" en sentido honorífico, para designar los casos más brillantes. Pero es fatal para toda inteligencia de ellos dejar de advertir que los casos formalmente relevantes son justo de la misma naturaleza que el rítmico alternar entre el aceptar ligeramente lo agradable, el rechazar lo enojoso y el hacer al paso preguntas y cálculos que constituyen el curso entero de nuestra experiencia durante la vigilia, ya estemos soñando despiertos, ya haciendo una indagación metódica, ya administrando reflexivamente nuestros asuntos.

La rítmica sucesión de los dos modos de percepción sugiere que la diferencia es de intensidad o grado. La estimación crítica y la crítica estimativa, con calor de emoción, se da en toda experiencia madura y sana. Después de la primera experiencia sorda e informe de una cosa como un bien, la subsiguiente percepción del bien encierra por lo menos un germen de reflexión crítica. Por esta razón, y sólo por esta razón, es ulteriormente posible la crítica reflexiva y expresa. Esta última sólo puede, si es justa y pertinente, desenvolver lo que de reflexivo se encuentra implícito en la estimación misma. La crítica sería la más caprichosa de las empresas si el poseer y gozar los objetos buenos no contuviese ingrediente alguno de memoria y previsión, si en él faltase toda circunspección y juicio. La crítica es racional y oportuna en la medida en que ensancha y ahonda estos factores de inteligencia que se encuentran en el gusto y el goce directo.

La conciencia moral, el gusto artístico y la convicción religiosa pasan insensiblemente a juicio crítico; y este último pasa a su vez a una forma más y más generalizada de crítica llamada filosofía. ¿Hasta qué punto es compatible la afirmación de "cánones" del gusto y la crítica con la sentencia de que de gustos no se discute? ¿Qué se quiere decir cuando se distingue entre bien aparente y bien real? ¿Hasta qué punto es susceptible la distinción

entre lo aparente y lo real de aplicación a lo que es bueno? ¿Es posible la estimación crítica sin una unidad de medida de los valores? ¿Es la medida de los valores ella misma un valor? ¿Se deriva de los objetos valiosos a que se aplica? Si es así, ¿qué autoridad posee por encima y más allá de la de los casos particulares? ¿Qué derecho tiene a pronunciar un juicio sobre su propia fuente y autores? ¿Existe una medida trascendentalmente, con independencia de los casos concretos juzgados? Si es así, ¿cuál es su fuente y cuál es el fundamento y la garantía de su aplicabilidad a un material extraño? ¿Es el gusto, la estimación directa, el sentimiento y el sentido moral, última instancia, su propio y supremo juez en cada caso en que surge? ¿Qué es lo que, en este supuesto, nos salva de la anarquía caótica? ¿Hay entre los hombres una medida común del valor? Si es así, ¿tiene su base fuera del hombre, en una forma objetiva e independiente del Ser?

Cuestiones como éstas, que pueden multiplicarse a gusto de uno, indican que no tropezaría con ninguna gran dificultad el esfuerzo de derivar todas las tesis tradicionales de la filosofía de los problemas del valor y de su relación con el juicio crítico. Trátese de una cuestión de bien y de mal en materia de convicción y de opinión o en asuntos de conducta, o en escenas de la naturaleza y del arte que son objeto de estimación, tiene lugar en cada uno de los casos un conflicto entre el objeto valioso presente y el objeto valioso ulterior: entre el bien dado y el alcanzado y justificado por la reflexión; entre el actual y el final. En el conocimiento, por ejemplo, hay creencias *de facto* y creencias *de jure*. En moral hay bienes directos, lo deseado, y bienes racionales, lo deseable. En estética hay los bienes de un gusto rudimentario o estragado y hay los bienes del gusto cultivado. Dentro de cada una de estas distinciones no es el bien verdadero, real, final u objetivo *mayor* bien en cuanto existencia directa que el bien opuesto, calificado de falso, especioso, ilusorio, aparente, comercializado, *le faux bon*. La diferencia de adjetivos expresa una diferencia sentada en el juicio crítico; la validez de la diferencia entre el bien que se aprueba y lo que es bueno (directamente) pero se *juzga malo*, depende por tanto del valor de la reflexión en general y de una particular operación reflexiva en especial. Aún cuando el bien del objeto reflexivo fuese diferente del bien del objeto no-reflexivo, no se seguiría que fuese un bien mejor, ni mucho menos

que hubiese en materia de bondad una diferencia capaz de convertir el bien no-reflexivo en *malo* —con excepción de una cláusula, a saber, que haya algo de único en el valor o bondad de la reflexión.

O bien, pues, la diferencia entre el bien auténtico y válido y un bien contrahecho y especioso es irreal, o bien es una diferencia nacida de la reflexión o la crítica, y el punto importante es que esta diferencia es equivalente a la producida por el descubrimiento de relaciones, de condiciones y consecuencias. A esta conclusión están enlazadas otras dos proposiciones. De los valores directos en cuanto tales, los valores que se dan y que se poseen y gozan, no hay teoría en absoluto; se limitan a darse y a que se les goce y posea; esto es todo. En el momento en que empezamos a discurrir acerca de estos valores, a definir y generalizar, a hacer distinciones de clase, vamos yendo más allá de los objetos valiosos mismos; vamos entrando, aunque sólo lo hagamos a ciegas, en una indagación de antecedentes y consecuentes causales, con vistas a apreciar la bondad "real", esto es, final de la cosa en cuestión. Vamos criticando, no por criticar, sino por deseo de sentar y perpetuar valores más duraderos y amplios.

La otra proposición es la de que la filosofía no es ni puede ser nada más que esta operación y función crítica vuelta consciente de sí y de lo que implica, ejercida deliberada y sistemáticamente. La filosofía parte de las situaciones efectivas en materia de creencia, conducta y percepción estimativa, caracterizadas por cualidades directas de bondad y maldad, y de las modalidades de juicio crítico corrientes en un momento dado en todas las regiones del valor; éstos son sus datos, su material. Estos valores, críticas y métodos críticos los somete a una ulterior crítica tan vasta y sólida como sea posible. La finalidad es regular la ulterior estimación de los bienes y los males; dar mayor libertad y seguridad en los actos de directa elección, apropiación, identificación y de repulsión, eliminación, destrucción que introducen y que eliminan objetos del campo de la creencia, la conducta y la contemplación.

Semejante conclusión tiene aire de cosa extraña. Puede parecer que delata un intento de convertir mediante un truco dialéctico la categoría de bien-y-mal en suprema en su jurisdicción sobre la vida intelectual y sobre todos los objetos. Esta impresión se disipará fácilmente, creo, considerando el verdadero sentido de lo

dicho. Los objetos de cualquier creencia y de cualquier negativa a creer son objetos valiosos, pues todo objeto es una cosa a que se asiente, que se acepta, se adopta, se hace propia. Esto es lo mismo que decir que se encuentra buena o satisfactoria de creer o no creer; tautológicamente, todo lo que se acepta es en cuanto tal y en la misma medida bueno. No hay ningún sentido oculto en esta afirmación; ésta no es previa para desarrollar un argumento encargado de barrer las propiedades poseídas por los objetos independientemente de su ser objetos de creencia o de su ser valores. La afirmación no aniquila la diferencia entre creencias; no sienta el *hecho* de que un objeto en que se cree se encuentra forzosamente bueno como si fuese una *razón* para creer. Por el contrario, la afirmación es previa. Lo que verdaderamente importa es lo que hay detrás de la aceptación y la repulsión y las causas, haya o no un método de discernimiento y distribución que establezca una diferencia entre aquello a que se asiente y lo negado. Las propiedades y relaciones que *dan título* a un objeto para que lo encuentre bueno la creencia son extrañas a las cualidades que constituyen su directo ser bueno; son causales y por ende sólo se encuentran indagando lo antecedente y lo final. La idea de que hay algunos objetos o algunas propiedades de objetos que llevan en la cara las propias y adecuadas credenciales es la trampa y la ilusión de la tradición histórica entera en punto de conocimiento que infecta por igual a las escuelas sensualistas y las racionalistas, a los realismos objetivos y los idealismos introspectivos.

En cuanto a las creencias y sus objetos, tomados en lo que tienen de directos, vale el "*non-disputandum*", tan en verdad como en cuanto a los gustos y sus objetos. Si un hombre cree en fantasmas, diablos, milagros, gentes que dicen la buenaventura, la inmutable certidumbre del régimen económico existente y los altos méritos de su partido político y de los dirigentes de éste, esto es lo que cree; éstos son bienes directos para él, exactamente como ciertas combinaciones de color y de sonidos son gratas o encantadora la dueña de su corazón. Pero cuando se plantea la cuestión del valor "real" del objeto de la creencia, se apela a la crítica, a la inteligencia. Y el tribunal de apelación sentencia con arreglo a la ley de las condiciones y las consecuencias. Una indagación debidamente proseguida lleva a introducir un objeto que se acepta directamente, en cuya bondad se cree, pero cuyo carácter depende

ahora de las operaciones reflexivas de que es la conclusión. Lo mismo que el objeto de la creencia dogmática y acrítica, indica un "fin", una *conclusión*, es decir, presenta sus credenciales.

Si los objetos de creencia no fuesen bienes directos, no serían las falsas creencias las cosas peligrosas que son. Pues es por ser estos objetos buenos de creer, de admitir y de afirmar, por lo que se les consiente una privanza tan intolerante e incesante. Las creencias relativas a Dios, la Naturaleza, la sociedad y el hombre son justamente las cosas a que más se aferran y por las que más ardientemente luchan los hombres. Es más fácil arrancar a un avaro de su tesoro que a un hombre de sus arraigadas opiniones. Y la tragedia es que en tantos casos no sean las *causas* que conducen a que sea un valor la cosa en cuestión *razones* para que sea un bien, mientras que el hecho de que sea un bien directo tiende a excluir esa busca de las causas, ese juicio desapasionado que es el previo requisito de la conversión de bienes *de facto* en bienes *de jure*. Aquí de nuevo y eminentemente, como la reflexión es la instrumentalidad que asegura bienes más libres y más duraderos, es la reflexión un bien intrínseco único. Su eficacia instrumental hace de ella el candidato a un puesto señalado entre los bienes directos, puesto que tiene más que otros bienes el poder de llenar y dar frutos. En ella coinciden excepcionalmente el bien aparente y el bien real.

La discusión tradicional pasa por alto el hecho de que el objeto de una creencia es un bien, puesto que una creencia significa asimilación y afirmación. Se pasa por alto que su bondad directa es a la vez el obstáculo al examen reflexivo y la fuente de la necesidad de él. Lo "verdadero" se erige realmente con lo bueno y lo bello en un bien trascendente, pero se pasa de largo junto al papel del bien empírico, del valor, en el curso de las creencias ordinarias. La contrapartida de este error, que aísla del dominio de los valores y las valoraciones el objeto del intelecto, es un aislamiento paralelo del objeto de la contemplación estética y del goce directo respecto del juicio. Entre estos dos reinos, uno de objetos intelectuales sin valor y el otro de objetos valiosos sin intelecto, hay una ambigua comarca intermedia en que se sitúan los objetos morales, con demandantes rivales que pugnan por lograr la anexión de los mismos ya a la región de los bienes puramente directos (llamados en este caso placeres), ya a la de los objetos

puramente racionales. De aquí que al presente sea la primera incumbencia de la filosofía la de poner en claro que no hay la diferencia que supone esta división entre la ciencia, la moral y la estimación estética. Todas por igual presentan la misma diferencia entre bienes directos que se dan por casualidad y bienes directos que se han perfilado reflexivamente por medio de una indagación crítica. Si el simple gusto es un adecuado principio determinante de los valores en un caso, lo es en los otros. Si la inteligencia, la crítica se requiere en uno, re requiere en los otros. Si el fin que se trata de alcanzar en cualquiera de los casos es un objeto de experiencia y estimación directa realzado y purificado, tal es en los otros. Todos los casos presentan la misma dualidad y plantean el mismo problema, el de incorporar la inteligencia a la acción para convertir los bienes naturales y casuales, cuyas causas y efectos son desconocidos, en bienes válidos para el pensamiento, justos para la conducta y refinados para la estimación.

El discurso filosófico participa tanto del discurso científico cuanto del literario. Como la literatura, es un comentario de la naturaleza y de la vida hecho en interés de una estimación más intensa y justa que las significaciones presentes en la experiencia. Su función es de reportaje y transcripción tan sólo en el sentido en que tienen este ministerio el teatro y la poesía. Su primera incumbencia es clarificar, emancipar y extender los bienes inherentes a las operaciones de la experiencia naturalmente originadas. No está llamado a crear un mundo de "realidad" *de novo,* ni a cavar en los secretos del Ser escondidos para el sentido común y la ciencia. No tiene un fondo de informaciones o cuerpo de conocimientos privativamente suyo; si no resulta ridícula siempre que se erige en rival de la ciencia, es tan sólo porque acaece que determinado filósofo es a la vez, como ser humano, un hombre de ciencia profético. Su función es aceptar y utilizar para cierto fin los mejores conocimientos asequibles de su propio tiempo y lugar. Y este fin es la crítica de las creencias, instituciones, costumbres y usos bajo el punto de vista de su repercusión sobre el bien. Esto no significa su repercusión sobre *el* bien, como algo privativamente alcanzado y formulado en la filosofía. Pues así como la filosofía no tiene un dominio propio de conocimientos o de métodos para alcanzar la verdad, tampoco tiene un acceso propio al bien. Así como acepta el conocimiento de los hechos y de

los principios de los competentes en materia de investigación y descubrimiento, de igual modo acepta los bienes difundidos en la experiencia humana. No tiene la autoridad, ni mosaica ni paulina, de una revelación confiada a ella. Pero tiene la autoridad de la inteligencia, de la crítica de estos bienes comunes y naturales.

En este punto se separa de las artes del discurso literario. Estas tienen una misión más libre que cumplir —perpetuar, realzar y vivificar en la imaginación los bienes naturales; todo se le perdona al que tiene éxito. Pero la crítica filosófica tiene una tarea más estricta, con mayor grado de responsabilidad ante lo que cae fuera de sus propios productos. Tiene que apreciar los valores tomando conocimiento de sus causas y consecuencias; sólo por esta senda angosta y recta puede contribuir a la expansión y emancipación de los valores. Por esta razón son sus indispensables instrumentos las conclusiones de la ciencia sobre las eficiencias que se dan de hecho en la naturaleza. Si su interés final es volver los bienes más seguros y más enjundiosos para la estimación, su camino es el contenido de la existencia natural tal como lo descubre y lo pinta la ciencia.

Sólo verbalmente hay algo de nuevo en este concepto de la filosofía. Es una versión del viejo dicho de que la filosofía es el amor de la sabiduría, de la sabiduría que no es conocimiento y que sin embargo no puede existir sin el conocimiento. La necesidad de un órgano de crítica que se sirva del conocimiento de las relaciones entre los acontecimientos para apreciar los bienes directos y causales que prevalecen entre los hombres, no es cosa de la filosofía, sino de la naturaleza y de la vida. Podemos concebir una naturaleza y experiencia más feliz que la que florece entre nosotros, donde se practicara el oficio de la reflexión crítica con tanta continuidad y tal detalle que no se necesitara de ningún aparato especial. Pero la experiencia real es una maraña tal, que cierto grado de distancia y apartamiento es un requisito previo para ver con perspectiva. Los pensadores retroceden con frecuencia demasiado. Pero cierto retroceso es necesario, si no quieren quedar sordos por el cercano clamor y ciegos por el cercano resplandor de la escena. Lo que hace especialmente necesario un instrumento general de crítica es la tendencia de los objetos a encerrarse en rígidos compartimentos no comunicantes. Es natural

que la naturaleza, de cualidades tan abigarradas, haga ostentación de variadas tendencias cuando lleva a cabo la experiencia de sí misma, de suerte que el resultado sea una distribución de intereses como los designados con los adjetivos de científico, industrial, político, religioso, artístico, educativo, moral, etc.

Pero por natural que pueda ser bajo el punto de vista de la causalidad el hacer de estas tendencias instituciones, produce su separación un aislamiento que es antinatural. La estrechez, la superficialidad, el estancamiento son el séquito de la falta del alimento que sólo pueden proporcionar amplias y generosas interacciones. Los bienes aislados como los aíslan el profesionalismo y el hacer de ellos intituciones, se petrifican, y en un mundo móvil es la solidificación siempre peligrosa. Fuerza para resistir se cobra precipitándose, pero no hay cosa que llegue a ser lo bastante vigorosa para desafiarlo todo. La super-especialización y la división de los intereses, las ocupaciones y los bienes crean la necesidad de un medio general de intercomunicación, de mutua crítica a través de la universal traducción de una región aislada de la experiencia a otra. Así, como órgano de crítica, resulta la filosofía en realidad un mensajero, un oficial de enlace, que hace recíprocamente inteligibles las voces que hablan lenguas provinciales y por ende ensancha así como rectifica las significaciones de que están grávidas.

La dificultad es que la filosofía se ha dejado con frecuencia sobornar, aún cuando profesa la catolicidad. En lugar de ser un libre mensajero de comunicación ha sido un agente diplomático al servicio de un interés especial y parcial, un agente insincero, porque en nombre de la paz ha fomentado divisiones que conducen a la guerra y en nombre de la lealtad ha promovido alianzas sacrílegas e inteligencias secretas. Cabría decir que el profuso atestar una suprema devoción a la verdad por parte de la filosofía es motivo para entrar en sospechas. Pues corrientemente ha sido un preliminar para reclamar el ser un órgano peculiar de acceso a la más alta y última verdad. Tal no es, y no perderá su aire esotérico e insincero hasta que deje de profesar que lo es. La verdad es un conjunto de verdades, y estas verdades constituyentes están bajo la guarda de los mejores métodos asequibles de investigación y comprobación en cuanto a los hechos, métodos que son, cuando se les junta bajo un solo nombre, la ciencia. En cuan-

to a la verdad, pues, no tiene la filosofía en absoluto una condición privilegiada; es un recipiente, no un donador. Pero el reino de las significaciones es más amplio que el de las significaciones verdaderas y falsas; es más urgente y más fértil. En cuanto las significaciones empiezan a tener pretensiones de verdad, ésta resulta, entonces sí, realmente privilegiada. Pero con frecuencia se confunde este hecho con la idea de que la verdad tiene derecho a entrar en todas partes, de que tiene por jurisdicción un monopolio. Las significaciones poéticas, las significaciones morales, una gran parte de los bienes de la vida son cosas de riqueza y libertad de significaciones más bien que de verdad; una gran parte de nuestra vida transcurre en un reino de significaciones para las cuales son indiferentes la verdad y la falsedad como tales. Y la pretensión de la filosofía de rivalizar con la ciencia o desplazarla como proveedora de verdades parece ser más que nada un gesto de compensación por el fracaso en la realización de su propia tarea de emancipar y clarificar las significaciones, incluyendo las certificadas por la ciencia. Pues con seguridad que para un estudioso son preciosos los sistemas históricos más bien por las significaciones y matrices de significaciones que han sacado a luz, que por el repertorio de verdades últimas que han afirmado. Si se hiciera del cumplimiento de la primera misión la declarada incumbencia de la filosofía, en lugar de un subproducto accidental, su posición sería más clara, más inteligente y más respetada.

A veces se sugiere, sin embargo, que semejante manera de ver la filosofía rebaja su dignidad, degradándola al nivel de un instrumento de reformas sociales, y que es una manera de ver sólo de acuerdo con la índole de aquellos que son insensibles a los logros positivos de la cultura y supersensibles a sus males. Semejante concepto pasa por alto importantes hechos. Se concibe la "reforma social" con espíritu de filisteo si se entiende que significa algo menos que justo la emancipación y expansión de las significaciones de que es capaz la experiencia. No hay duda de que muchos esquemas de reforma social son reos de justo esta estrechez. Pero por la misma razón son fútiles; no tienen éxito ni siquiera en las reformas especiales a que apuntan, salvo a costa de hacer mayores otros defectos y engendrarlos nuevos. Nada, sino la mejor, la más rica y más plena experiencia posible, es bastante bueno para el hombre. La consecución de semejante experiencia no

debe concebirse como el problema específico de los "reformadores", sino como el propósito común de los hombres. La aportación que puede hacer la filosofía a esta meta común es la crítica. Ésta entraña ciertamente una elevada conciencia de las deficiencias y corrupciones en el esquema y distribución de los valores que prevalecen en cada período.

No puede haber crítica justa o pertinente en su aspecto negativo, sin embargo, salvo sobre la base de una elevada estimación de los bienes positivos que ha logrado y brinda la experiencia humana. Los bienes positivos y concretos de la ciencia, el arte y la vida social son el asunto básico de la filosofía como crítica, y sólo porque ya existen estos bienes positivos es la emancipación y la segura difusión de los mismos la meta peculiar de la inteligencia. Cuanto más percatado se esté de la riqueza de significaciones que posee la experiencia, tanto más consciente será un pensador generoso y universal de los límites que impiden participar de ellos, tanto más percatado estará de su casual y arbitraria distribución. Si es necesario destacar la eficacia de lo instrumental, no es en gracia a los instrumentos, sino en gracia a esa plena y más segura distribución de los valores que es imposible sin las instrumentalidades.

Si la filosofía es crítica, ¿qué decir de la relación de la filosofía con la metafísica? Pues la metafísica, como exposición de los rasgos genéricos exhibidos por las existencias de todas clases sin consideración a su diferenciación en físicas y espirituales, no parece tener nada que ver con la crítica y la elección, con un efectivo amor a la sabiduría. Empieza y acaba con el análisis y la definición. Cuando ha puesto al descubierto los rasgos y caracteres que están seguros de tornar en todo universo del discurso, está terminada su obra. Así por lo menos puede discurrir un argumento. Mas prohibe semejante conclusión la misma naturaleza de los rasgos descubiertos en todo tema de discurso, puesto que son rasgos ineluctables de la existencia natural. Rasgos comunes de toda existencia son la individualidad cualitativa y las relaciones constantes, la contingencia y la necesidad, el movimiento y el reposo. Este hecho es fuente a la vez de los valores y de su inestabilidad; a la vez de la directa posesión que es casual y de la reflexión que es una condición previa de la segura obtención y apropiación. Toda teoría que descubre y define estos rasgos es,

por tanto, un simple mapa catastral de la provincia de la crítica, que sienta líneas básicas par emplearlas en más intrincadas triangulaciones.

Si los rasgos generales de la naturaleza existiesen en compartimentos estancos, pudiera ser bastante repartir los objetos e intereses de la experiencia entre ellos. Pero están en realidad tan íntimamente entremezclados, que todas las cosas importantes dependen de sus grados y de las proporciones que guardan unos con otros. Meramente advertir y registrar que la contingencia es un rasgo de los acontecimientos naturales no tiene que ver nada con la sabiduría. Advertir, sin embargo, la contingencia en conexión con una situación concreta de la vida, es ese temor de Dios que es por lo menos el comienzo de la sabiduría. El descubrimiento y definición del fin de la naturaleza es por sí solo estéril. Pero el padecer que avanza realmente a la luz de este descubrimiento trae a la vera misma de las cosas supremas: la vida y la muerte.

Cuanto más seguro se está de que el mundo que abraza la vida humana es de tal o cual carácter (no importa la definición), tanto más se está expuesto a tratar de dirigir la conducta de la vida, lo mismo la ajena que la propia, sobre la base del carácter atribuído al mundo. Y si se encuentra que no se puede tener éxito, que el intento orilla a la confusión, la incoherencia y la oscuridad, sumiendo a los demás en la discordia y apartándolos de la participación, elementales preceptos enseñan a abandonar la seguridad como una falsa ilusión, y a revisar las propias ideas acerca de la naturaleza de la naturaleza, hasta hacerlas más ajustadas a los hechos concretos en que la naturaleza se encarna. El hombre necesita la tierra para andar, el mar para nadar o navegar, el aire para volar. Por necesidad obra dentro del mundo, y para ser, ha menester en alguna medida adaptarse como una parte de la naturaleza a otras partes.

En el espíritu, en el pensamiento, llega esta situación, este conflicto a percatarse de sí mismo. En vez de la forzosa adaptación de una parte a otra con el forzoso fracaso o éxito como consecuencia, hay una busca de la significación de las cosas, con miras a los actos que hay que llevar a cabo, a los planes y medidas que hay que formar o tomar; hay una busca de la significación de los actos propuestos, con miras a los objetos que implican y excluyen.

El único cordón nunca roto es el que hay entre las energías y los actos que componen la naturaleza. El conocimiento modifica el lazo. Pero la idea de que el conocimiento rompe el lazo, de que inserta algo opaco entre las interacciones de las cosas, es poco menos que infantil. El conocimiento bajo la forma de ciencia modifica las interacciones particulares que entran en sus dominios, porque él mismo *es* una modificación de interacciones debida a tomar en cuenta el pasado y el futuro de éstas. La visión general y a fondo de la existencia, que es lo único que puede definir la metafísica en un sentido empíricamente inteligible, es ella misma un hecho adicional de interacción y está, por tanto, sujeta al mismo requerimiento de inteligencia que cualquier otro producto natural, a saber, a indagar los alcances, directivas y consecuencias de lo que descubre. El universo no es ninguna serie infinita auto-representativa, sólo con que sea cierto que la adición de una representación en su seno hace de él un universo diferente.

Un camino indirecto nos trae a considerar la cuestión de más vasto alcance de toda crítica: la relación entre la existencia y el valor, o, como se plantea frecuentemente el problema, entre lo real y lo ideal.

Las filosofías han solido insistir en una relación extrema. O los bienes que para nosotros tienen más precio y que por lo mismo se llaman ideales se identifican plena y totalmente con el Ser real, o los reinos de la existencia y de lo ideal resultan totalmente separados el uno del otro. En la tradición europea de forma ortodoxa ha prevalecido la primera alternativa. *Ens* y *verum, bonum* son lo mismo. El Ser, en la plenitud de su sentido, es la perfección del poder de ser; la medida de los grados de perfección y de los grados de realidad es la extensión del poder. El mal y el error son impotencias; fútiles gestos contra la omnipotencia —contra el Ser. Spinoza restauró en este sentido la teología medieval, pero en términos de las nuevas perspectivas de la ciencia. La misma doctrina han enseñado los idealismos modernos y declarados. Después de magnificar el pensamiento y los objetos del pensamiento, después de magnificar los ideales de las aspiraciones humanas, han tratado de probar que, después de todo, no son estas cosas ideales, sino que son reales —reales no *como* significaciones e ideales, sino como ser existencial. Así, la afirmación de la fe en lo ideal se desmiente a sí misma en su propio curso; estos "idealis-

tas" no pueden confiar en su ideal hasta que lo han convertido en existencia —esto es, en algo físico o psíquico, que como carece de las propiedades de lo físico y psico-físico empírico, resulta una especie singular de existencia, llamada metafísica.

Hay también filosofías, más raras, que alegan que el ideal es demasiado sacrosantamente ideal para tener punto alguno de contacto con la existencia; estas filosofías piensan que contacto es contagio y contagio infección. A primera vista, semejante manera de pensar parece desplegar una fe de cierta nobleza y una abnegación de indudable belleza. Pero un reino ideal que no tiene raíces en la existencia tampoco tiene eficacia ni importancia. Es una luz que es oscuridad, pues brillando en el vacío no ilumina nada, ni siquiera puede revelarse a sí misma. No aporta enseñanza alguna, pues no puede traducirse a la significación y al alcance de lo que acaece realmente, siendo por ende estéril al no poder mitigar lo azaroso de la existencia, ni modificar sus brutalidades. Su abnegación consiste, pues, en negarse a poner pie en los acontecimientos naturales, dejando de ser ideal para volverse fantasía extravagante o juego verbal.

Estas observaciones no están hechas tanto por obra de una animadversión hostil, como a fin de señalar la esterilidad de las concepciones extremistas de la relación entre la existencia y el valor. Por una implicación negativa, revelan la única clase de doctrina que puede ser efectivamente crítica, teniendo por efecto distinciones que emancipen, ensanchen y aclaren. Semejante teoría comprenderá que las significaciones que se llaman ideales están tan verdaderamente como las que se llaman sensibles generadas por existencias; que en tanto continúen siendo están sustentadas por los acontecimientos; que son índices de las posibilidades de las existencias, existiendo, por tanto, para que se las use así como para que se las goce; para que se las use a fin de inspirar a la acción el que fomente y apoye las condiciones causales de las mismas. Semejante doctrina critica los hechos particulares por las particulares significaciones a que dan origen; critica también las particulares significaciones y bienes según se encuentre que sus condiciones son esporádicas, accidentales, incapaces de conservación o frecuentes, flexibles, congruentes, duraderas, y según se encuentre que sus consecuencias aportan iluminación y dirección en la conducta u oscurecen el consejo, estrechan el horizonte de

visión, nublan el juicio y trastornan la perspectiva. Un bien es un bien de todas maneras, mas al reflexionar se aprueban aquellos bienes, lleven la etiqueta de la belleza, de la verdad o de la justicia, que consolidan, vitalizan y amplían los juicios con la agregación de nuevos bienes y la conservación de los viejos. Para el sentido común es esta afirmación una tautología. Si para la filosofía es una piedra de escándalo, es porque la tradición filosófica se ha puesto en plan de rigidez contra las distinciones dentro del reino de las existencias, en razón del pluralismo implicado por la división. La tradición filosófica insiste en tenerlo todo o nada; no puede elegir en favor de ciertas existencias y en contra de otras a causa de su previa entrega a un dogma de perfecta unidad. Las distinciones que hace son por ello siempre jerárquicas; grados de más y menos, superior e inferior, dentro de un orden homogéneo.

Me complazco en citar las fervorosas palabras de uno de nuestros más grandes filósofos americanos; con su poesía pueden tener un éxito de exposición allí donde falla la seca prosa. El juez Holmes ha escrito: "La manera de que lo inevitable llegue a pasar es el empleo del esfuerzo. Consciente o inconscientemente, todos pugnamos por crear la clase de mundo que amamos. Y aunque con Spinoza podamos considerar la crítica del pasado como fútil, siempre hay razón para hacer todo lo que podamos a fin de crear un futuro tal como lo deseamos." Y sigue diciendo: "siempre hay razón también para tratar de convertir nuestros deseos en inteligentes. Lo malo está en que nuestros ideales son por la mayor parte inarticulados, y que incluso si hemos conseguido precisarlos, tenemos muy poco conocimiento experimental de la forma de realizarlos". Y este esfuerzo para convertir nuestros deseos, nuestras ambiciones y nuestros ideales (que son tan naturales al hombre como sus dolores y sus vestidos) en articulados, para precisarlos (no en sí mismos, lo que es imposible) en términos de indagación de las condiciones y consecuencias, es lo que he llamado crítica; y cuando practicada en gran estilo, filosofía. En otro ensayo, toca el juez Holmes la relación de la filosofía (así concebida) con nuestra comprensión científica y metafísica de la clase de mundo en que vivimos.

"Al llegar a nuestra actitud frente al universo, no veo fundamento racional alguno para pedir el colmo, para estar insatisfechos a menos de estar seguros de que nuestra verdad es cósmica, si es

que hay cosa semejante... Si un hombre no ve motivo alguno para creer que la conciencia, la razón y los ideales son más que simples caracteres de lo humano, esto no justifica lo que se hizo familiar entre los escépticos franceses, subirse a un pedestal y afectar el mirar con altanero desdén a un mundo en ruinas. La verdadera conclusión es que la parte no puede tragarse el todo... Si creemos que provenimos del universo, no él de nosotros, tenemos que admitir que no sabemos lo que decimos cuando hablamos de la materia bruta. Sabemos que cierto complejo de energías puede mover la cola y otro hacer silogismos. Éstos figuran entre los poderes de lo desconocido, y si, como es bien posible, lo desconocido tiene aún mayores poderes, que no podemos comprender... ¿por qué no hemos de estar contentos? ¿Por qué hemos de emplear la energía que nos suministra el cosmos para desafiarlo y amenazar con el puño al cielo? Me parece tonto."

"El hecho de que el universo encierra más de lo que comprendemos, de que a los soldados rasos no se les haya dicho el plan de campaña, o incluso el hecho de que haya un plan de campaña... no tiene repercusión alguna sobre nuestra conducta. Seguiremos combatiendo —todos nosotros, porque deseamos vivir; algunos, al menos, porque deseamos realizar nuestra voluntad y probar nuestros poderes, por el gusto de hacerlo, siéndonos lícito dejar a lo desconocido la supuesta evaluación final de lo que en toda circunstancia tiene valor para nosotros. Es bastante para nosotros que el universo nos haya producido y encierre, como parte mínima de él, todo lo que creemos y amamos. Si imaginamos nuestra existencia no como la de un diosecillo externo, sino como la de un ganglio interno, tenemos el infinito detrás de nosotros. Él nos da nuestra única, pero nuestra justa significación. Si nuestra imaginación es bastante fuerte para aceptar el vernos a nosotros mismos como partes inseparables del resto, y para extender nuestro último interés más allá del límite de nuestra piel, justifica incluso el sacrificio de nuestra vida a fines externos a nosotros. El motivo de nuestra seguridad son los comunes deseos e ideales que encontramos en el hombre. La filosofía no da motivos, pero muestra a los hombres que no están locos al hacer lo que ya desean hacer. Abre al desesperado esperanzas sobre las que nos

precipitamos, abre la vista de los más anchos horizontes del pensamiento humano, los acordes de una armonía que resuena desde lo desconocido."

Los hombres se mueven entre extremos. Se conciben a sí mismos como dioses, o fingen un dios poderoso y astuto por aliado que doblega al mundo a cumplir sus órdenes y satisfacer sus deseos. Desilusionados, reniegan del mundo que los decepciona, y estrechando contra sí los ideales como si fuesen propiedad suya, se ciernen a elevadas alturas por encima del cruel curso de los acontecimientos que hacen tan poco caso de nuestras esperanzas y aspiraciones. Pero un espíritu que se ha abierto a la experiencia y que ha madurado bajo la disciplina de ésta conoce su propia pequeñez e impotencia, sabe que sus deseos y valoraciones no son normas últimas del universo, ni en el orden del conocimiento, ni en el de la conducta, y que por ende son, a la postre, transitorios. Pero también sabe que su juvenil fe en el poder y el éxito no es un sueño que se deba olvidar completamente. Implica una unidad con el universo que debe salvaguardarse. La fe y el esfuerzo de pensamiento y de acción que inspira son también obra del universo y en alguna medida, por ligera que sea, empujan el universo hacia delante. Un disciplinado sentido de nuestra importancia, la conciencia de que no es una vara con que medir el todo, es compatible con la fe en que nosotros y nuestros esfuerzos tenemos sentido no sólo para nosotros, sino dentro del todo.

La fidelidad a la naturaleza a que pertenecemos, por débiles partes de ella que seamos, pide que acariciemos nuestros deseos e ideales hasta que los hayamos convertido en inteligencia, revisado en términos de las vías y medios que hace posibles la naturaleza. Cuando hemos usado de nuestro pensamiento hasta el extremo y hemos arrojado en la móvil y equilibrada balanza de las cosas nuestro mísero peso, sabemos que aunque el universo nos mate, podemos seguir confiando, pues nuestra suerte es una misma cosa con cuanto hay de bueno en la existencia. Sabemos que tal pensamiento y esfuerzo es una condición para que venga a la existencia lo mejor. En lo tocante a nosotros, es la única condición, pues es la sola en nuestro poder. Preguntar más que esto es infantil; pero preguntar menos es un juego no menos egoísta y que no entraña menos un amputarnos del universo que la expectativa de que colme y satisfaga todos nuestros deseos. Pregun-

tarnos de buena fe tanto como esto es poner en movimiento la máxima capacidad de imaginación y exigir de la acción el máximo talento y coraje.

Mientras, pues, que la filosofía tiene su fuente, no en ningún impulso especial o sector acotado de la experiencia, sino en la difícil situación toda del hombre, cae esta situación íntegramente dentro de la naturaleza. Refleja los rasgos de ésta; da indiscutible prueba de que en la naturaleza misma están inextricablemente entrelazadas las cualidades y las relaciones, las individualidades, las finalidades y las eficacias, las contingencias y las necesidades. Los duros conflictos y las felices coincidencias de esta interpenetración hacen de la experiencia lo que ella es conscientemente; la patente producción de unos y otras crea la duda, impone la indagación, requiere la elección y obliga a responder de la elección hecha. Si hubiera completa armonía en la naturaleza, sería la vida una espontánea floración. Si no hubiera desarmonía así en el hombre como en la naturaleza, si sólo la hubiera entre ambos, el hombre sería el implacable soberano de la naturaleza o su súbdito oprimido y quejoso. Es precisamente la singular mezcla de apoyo y frustración del hombre por la naturaleza lo que constituye la experiencia. Las constantes antítesis del pensamiento filosófico, finalidad y mecanismo, sujeto y objeto, necesidad y libertad, espíritu y cuerpo, individual y general, son todas ellas intentos de formulación del hecho de que la naturaleza brinda y parcialmente sustenta las significaciones y los bienes, y en las coyunturas críticas retira su asistencia y burla a sus propias criaturas.

La pugna del hombre por los objetos de la imaginación es una continuación de procesos naturales, es algo que ha aprendido el hombre del mundo en que vive, no algo que inyecte arbitrariamente en este mundo. Cuando agrega la percepción y las ideas a estos esfuerzos, no es después de todo él quien lo agrega; la agregación es una vez más la obra de la naturaleza y una nueva complicación de su propio dominio. Actuar, gozar y padecer como consecuencia de la acción, reflexionar, discernir y hacer diferencias en lo que no había sido sino un global y homogéneo bien o mal, de acuerdo con lo que de las causas y los efectos revela la indagación; obrar sobre la base de lo aprendido y sumirse con ello en nuevas e imprevistas dificultades, poner a prueba y revisar lo aprendido, engolfarse en nuevos bienes y males, es humano, es el

curso que pone de manifiesto el curso de la naturaleza. Son aquéllos el destino manifiesto de la contingencia, el logro, la individualización cualitativa y las uniformidades genéricas en la naturaleza. Observar, registrar y definir la estructura constitutiva de la naturaleza no es, pues, un asunto indiferente al ministerio de la crítica. Es un esquema preliminar del campo de la crítica, cuyo principal alcance es hacer comprender la necesidad y naturaleza del ministerio de la inteligencia.

Si no me equivoco, no está el verdadero espíritu de subjetivismo de la filosofía moderna donde lo han colocado sus antagonistas. Su verdadero espíritu y su odioso peso tienen su ejemplo en la doctrina de sus hostiles críticos, pues éstos adjudican al solo conocimiento una referencia válida a la existencia. Deseos, creencias, actividad "práctica", valores, se atribuyen exclusivamente al sujeto humano; esta división es lo que hace de la subjetividad una trampa y un peligro. El caso de la creencia es crucial. Pues se admite que la creencia implica un aspecto de aquiescencia o afirmación, ostenta cualidades que entrañan factores *personales*, y valor (cualquiera que sea la definición de valor que se emplee). Hay que trazar, por tanto, una rigurosa línea de demarcación entre la creencia y el conocimiento, pues que se ha definido este último en términos de pura objetividad. Se admite la necesidad de someter a crítica la creencia; el conocimiento hace el papel de órgano de esta crítica, aun cuando sólo sea *per accidens* de acuerdo con estas teorías. En la práctica es, en efecto, el conocimiento, la ciencia, la verdad, el método de hacer la crítica de las creencias. Es el método de determinar la justa participación de los factores personales en las creencias. ¿Por qué, entonces, mantener cualquier otra distinción entre el conocimiento y las creencias, salvo la que hay entre agentes metódicos o instrumentos eficaces y los objetos aceptados, que, siendo conclusiones, están por ende señalados con caracteres debidos al método de producirlos, en contraste con los objetos de la creencia, originados ciega y accidentalmente? ¿Por qué turbarse al oír que la ciencia es de suyo un instrumento para determinar críticamente lo que es bueno y lo que es malo por vía de aceptación y repulsión?

No alcanzo a ver sino una respuesta. El reino del deseo, la creencia, la busca, la elección, se concibe como "subjetivo" en un sentido que lo aísla de la existencia natural y que hace de él una

inexplicable irrupción. Esta es la razón de la tajante separación entre la creencia y el conocimiento. La aversión a hacer de la ciencia un medio de determinar la justa función de los factores personales, a la manera como el instrumental técnico y material de un pintor determina su producto, está bien fundada si lo personal se halla fuera de la naturaleza. Convertida en un medio de lograr algo personal entendido de esta suerte, pierde la ciencia su objetividad y resulta infectada de los rasgos que caracterizan lo simplemente privado y arbitrario.

En esta conclusión hay envuelto, sin embargo, un supuesto no examinado ni sometido a crítica. La razón para aislar la duda, el esfuerzo, el propósito, el juego abigarrado de los bienes y los males, de lo que se rechaza y lo que se acepta, es que no pertenecen al universo en bloque que forma el objeto del conocimiento generalizado, concíbase este universo como dotado de una estructura mecánica o de una estructura racional. La argumentación se mueve, así, en un círculo vicioso; desde el primer momento se incurre en una petición de principio. Si las cualidades individualizadas, la mudanza de condición, los "fines" terminales y los cambios contingentes caracterizan la naturaleza, entonces se manifestarán en los usos, goces y padecimientos, las búsquedas y los esfuerzos que forman la experiencia consciente. Éstos son tan realista, tan "objetivamente" naturales, como los ingredientes del objeto de la experiencia cognoscitiva. No hay, pues, razón alguna para negar o esquivar el pleno alcance del hecho de que los últimos son los medios y los únicos medios de apreciar en forma regulativa los valores, de revisarlos y rectificarlos, de darles origen y consolidarlos en forma regulada.

La frecuencia con que las teorías del conocimiento evitan toda referencia al hecho de que el conocimiento es un caso de creencia, opera como un procedimiento para ignorar las monstruosas consecuencias de considerar la última como existencialmente subjetiva, personal y privada. No es dable ningún procedimiento semejante al tratar con los bienes estéticos y morales. Aquí opera con toda su fuerza la odiosa concepción unilateral. El procedimiento corrientemente en uso consiste en ligar los valores con los gustos como simples "cosas" personales, ignorando el hecho molesto de que la teoría hace entonces lógicamente también de todas las *creencias* cuestiones de preferencia arbitraria e indiscutible. No

hay razón alguna para admirarse, por tanto, de que se esté a un paso de la falta de toda concordancia en las teorías estéticas y morales. Como su objeto queda totalmente segregado del de la ciencia, como se los consigna a reinos independientes, no participantes uno en otro, de la existencia, queda desterrado de antemano el único método posible de lograr la coincidencia.

Prácticamente es intolerable esta consecuencia; por consiguiente raras veces se la encara. Los "patrones" de valor hacen súbitamente su aparición para servir de criterios del gusto y la conciencia. Baja del cielo la distinción entre gustos y aquello que es digno de gustar, entre lo deseado y lo deseable, entre el "es" y el "debe". Hay, parece, valores directos, pero hay también valores patrones y estos últimos pueden usarse para juzgar y medir los bienes y males directos. Así es como entra en escena la distinción reflexiva entre lo verdadero y lo falso, lo genuino y lo espurio. En estricta lógica, sin embargo, entra solamente para desaparecer, pues si el patrón es él mismo un valor, entonces es por definición tan sólo otro nombre para el objeto de un gusto particular por parte de cierta criatura subjetiva y particular también. Si el gusto por él entra en conflicto con cualquier otro gusto, gana el más fuerte. No hay problema de lo falso y lo verdadero, de lo real y lo aparente, sino sólo de lo más fuerte y lo más débil. La cuestión de cuál de los dos *deba* ser más fuerte es tan absurda como lo sería en una riña de gallos.

Semejante conclusión pone un fin a todo intento de coherencia y de organización, provocando como reacción una teoría opuesta. El "patrón" no es, al menos para nosotros, un bien: así se juzga. Es más bien un principio racionalmente aprehendido. Es lo que es "justo" más bien que lo que es bueno; y como es lo justo, es el patrón para juzgar de todos los bienes. Si lo justo es también bueno, subsiste la identificación en algún reino trascendental, en algún reino eterno, no-empírico, del Ser, que es también un reino de los valores. El patrón de bondad así concebido, como un principio de razón y como una forma del Ser supremo, se levanta contra el exterior de los efectivos deseos, esfuerzos, satisfacciones y frustraciones. Aquél debe contribuir a determinar éstos, mas por la mayor parte no lo hace. La distinción entre "es" y "debe" es de especie y una separación. No es sorprendente que la rueda complete todo un círculo y que el final sea la retor-

sión de que el patrón alegado no es él mismo sino un nuevo disfraz más digno para el gusto arbitrario de alguien —el *ipse dixit* de alguien accidentalmente revestido de una autoridad ajena.

Es tan irritante ver la experiencia de la belleza y de la bondad moral reducida a caprichos sin fundamento como ver la de la verdad. El sentido común tiene la inexpugnable convicción de que hay bienes directos de goce y de conducta y de que hay principios con los que pueden apreciarse y rectificarse. El sentido común alimenta esta firme convicción porque es inocente de toda rígida delimitación entre el conocimiento por un lado y la creencia, la conducta y la estimación estética por otro. Es inocente de la división entre realidad objetiva y acontecimientos subjetivos. Toma el tender, el proponerse, el indagar, el querer, la vida de la "práctica", por tan hechos de la naturaleza como los temas del discurso científico; para él, en verdad, tiene aquella vida una realidad más directa y urgente. De aquí que no encuentre dificultad alguna en la idea de la crítica y rectificación racional u objetiva de los bienes directos. Si fuese algo articulado, diría que el mismo proceso natural que engendra los bienes y los males engendra también el esfuerzo de asegurar los unos y evitar los otros y engendra los juicios encargados de regular los esfuerzos. Su debilidad está en que no llega a ver que la ciencia deliberada y sistematizada es una condición previa de los juicios adecuados y, por ende, del adecuado esfuerzo y la adecuada elección. Sus órganos de crítica son por la mayor parte semi-juicios, productos acríticos de la costumbre, las circunstancias casuales y los intereses creados. Por eso cuando el sentido común empieza a reflexionar sobre sus propias convicciones cae fácilmente víctima de las teorías tradicionales, empezando de nuevo el círculo vicioso. El sentido común es fuerte en cuanto a la necesidad y posibilidad de una crítica objetiva de los valores, débil en cuanto al método de llevarla a cabo.

Pero durante todo este tiempo hay un ejemplo de la salida en el caso de las creencias. Hubo un tiempo en que las creencias acerca de los acontecimientos externos eran en gran medida cuestiones de lo que se encontraba directamente bueno aceptar o rechazar; hasta dónde se hacía una distinción entre lo directamente bueno para la creencia y lo real o verdadero, estribaba principalmente en el hecho de que esto último era el objeto sancio-

nado por las autoridades de la Iglesia y el Estado. Mas ahora no es sino un lugar común el de que debe sujetarse a la crítica todo valor de creencia, y en las empresas científicas es un lugar común el de que la crítica no depende de la referencia a una verdad normativa trascendente. La distinción entre un valor de creencia directo, que no es sino un reto a la indagación, y un eventual objeto de creencia que pone término a una indagación crítica y tiene el valor de dar una plenitud final a las relaciones causales descubiertas, es una distinción que se hace en el curso del experimento inteligente. El resultado es una distinción entre el bien aparente y el bien real. Gradualmente va persuadiéndose a un mundo refractario de que las significaciones así determinadas definen lo que es bueno de aceptar y afirmar. Entretanto siguen siendo las creencias determinadas por la pasión, el interés de clase, la rutina y la autoridad suficientemente preponderantes para remachar la percepción de que lo que constituye toda la diferencia que hay en el mundo entre los valores de las creencias es cómo se forman sus objetos y se llega a ellos. Así se remacha la lección de que las valoraciones críticas de bienes directos proceden en términos de la manera de originarse y las consecuencias de los objetos calificados de buenos.

En sus formas externas es la ciencia experimental infinitamente variada. En su principio es simple. Conocemos un objeto cuando conocemos cómo está hecho, y conocemos cómo está hecho en el grado en que lo hacemos nosotros mismos. Una vieja tradición nos impele a llamar al pensamiento "espiritual". Pero el pensamiento "espiritual" no es sino una experimentación parcial, que termina en reajustes preliminares, confinados dentro del organismo. Mientras el pensamiento permaneció en este estadio, se protegió considerando esta mutilación intravertida como prueba de una razón inmaterial superior al cuerpo e independiente de él. Mientras el pensamiento permaneció así encerrado, estuvo la franca acción en la escena natural "externa" inevitablemente privada de su plena recompensa de sentido, siendo en el mismo grado arbitraria y rutinaria. Cuando se juntaron la actividad "externa" e "interna" en una sola operación experimental, practicada como el único método adecuado de descubrir y probar, surgió la crítica eficaz, la valoración coherente y ordenada.

El pensamiento se alineó con otras artes que dan forma a objetos dotando a las cosas de significaciones.

La psicología, que refleja la vieja separación dualista del espíritu respecto de la naturaleza, ha hecho corriente la idea de que los procesos que terminan en conocimiento van mucho más allá de los datos ingenuos de los sentidos, o de los puros principios lógicos, o de unos y otros juntamente, como material y puntos de partida originales. Como historia natural del espíritu, es esta idea totalmente mitológica. Todo conocer y esfuerzo por conocer parte de alguna creencia, de alguna significación recibida y afirmada, que es un sedimento de la experiencia anterior, individual y colectiva. En todos los casos, desde la interrogación pasajera hasta la obra organizada de la ciencia, somete el arte de conocer a crítica una creencia que ha corrido sin dificultad como moneda legítima, con intención de revisarla. La operación termina cuando quedan bien asentados como bienes de aceptación directa objetos de creencia más libres, ricos y seguros. Se trata de un hacer en los dos sentidos literales del término: ejecutar una acción y producir una cosa. Partiendo de un bien tomado como aparente y dudoso, y terminando en otro que queda probado y comprobado, es el acto final de conocer la aceptación y la estimación intelectual de lo que pone término con sentido.

¿Hay alguna razón para suponer que la situación sea diferente en el caso de otros valores y valoraciones? ¿Hay alguna diferencia intrínseca entre la relación de la investigación científica con los valores de creencia, de la crítica estética con los valores estéticos y de los juicios morales con los bienes morales? ¿Hay alguna diferencia en el método lógico? Si adoptamos una teoría corriente y decimos que los valores directos se dan dondequiera hay un gusto, un interés, una tendencia, es claro que este gusto es un acto, si no francamente tal, por lo menos una tendencia y dirección bajo forma de disposición. Pero los más de los gustos, todos los gustos, al hacer su primera aparición, son ciegos y groseros. No saben lo que quieren, ni por qué se aferran a tal o cual objeto. Más aún, todo acto semejante corre un riesgo y asume una responsabilidad y lo hace así ignorándolo. Pues siempre hay en la existencia rivales de un gusto. Preferir *esto* es excluir *aquello*. Todo gusto es una elección, efectuada sin saberlo. No hay preferencia sin preterición; intereses y tendencias son selectivos,

preferenciales. Tomar tal cosa por un bien es declarar con un acto, aunque no, en un principio, en el pensamiento, que es mejor que cualquier otra. Esta decisión es arbitraria, caprichosa, no razonada, por hecha sin pensar en el otro objeto y sin comparación. Decir que un objeto es un bien puede parecer una declaración intrínseca y absoluta, particularmente cuando se hace la afirmación con un acto directo más bien que en el pensamiento. Pero cuando reconocemos que de hecho es la afirmación la de que una cosa es mejor que otra, los resultados se tornan algo comparativo, relativo, causal, intelectual y objetivo. *Directamente* nada es mejor ni peor que nada; es exactamente lo que es. La comparación es comparación de cosas, de cosas con sus efectos, con lo que promueven y lo que obstaculizan. Lo mejor es lo que hará más en favor de la seguridad, emancipación y fecundidad de otros gustos y valores.

Hacer una valoración, juzgar apreciativamente, es entonces traer a percepción consciente relaciones de productividad y resistencia y hacer así del valor algo significativo, inteligente e inteligible. Al venir a percatarnos con discernimiento de las condiciones causales del objeto que nos gusta y que preferimos, venimos a percatarnos de sus operaciones futuras. Si en el caso de los bienes estéticos y morales se encuentra que las condiciones causales en que la reflexión revela las determinantes del objeto bueno están comprendidas en la constitución orgánica en mayor grado del que es el caso tratándose de los objetos de la creencia, es este descubrimiento de enorme importancia para la técnica del juicio crítico. Pero no modifica la lógica que prevalece en el conocimiento de la relación de los valores y las valoraciones unos con otros. Indica el material especial que hay que regular y usar en el arte consciente de rehacer los bienes. Así como las indagaciones que apuntan al conocimiento parten de creencias preexistentes, de igual modo parte la crítica estética y moral de previos bienes naturales del goce contemplativo y del trato social. Su propósito es hacer posible el gustar y elegir con conocimiento y con sentido, en lugar de ciegamente. Toda crítica digna de este título no es sino otro nombre para ese revelador descubrimiento de las condiciones y las consecuencias que permite al gusto, la tendencia y el interés expresarse de manera formal y responsable en lugar de ignorante y fatalista.

La significación de la teoría expuesta acerca de la relación de los bienes y la crítica puede ilustrarse con la teoría ética. Pocos, creo yo, negarán que a pesar de la atención dedicada a este tema por muchos espíritus de las más elevadas intenciones y dotes intelectuales, es el resultado más bien terrible, juzgado desde el punto de vista de la unanimidad científica. El resultado se debe en parte a la importancia del asunto, a su íntima conexión con los más profundos intereses del hombre, con sus más caras tradiciones y con los problemas de su vida social contemporánea que más agudamente perplejo le dejan. La distancia objetiva y el desarrollo de adecuados instrumentos intelectuales son necesariamente difíciles en tales condiciones. Mas a mí me parece que en medio de toda la discrepancia encontramos una común idea previa que suministra indudablemente la posibilidad de alcanzar un método científico. Es la suposición, tácita o explícita, de que la teoría moral tiene que ver con los fines y los valores más bien que con la crítica de los fines y los valores, al no sólo ser de hecho esta última independiente de la teoría moral, sino tampoco tener ambas la misma cualidad moral. Descubrir y definir de una vez para todas lo *bonum* y lo *summum bonum* en forma que sea racionalmente útil a todas las virtudes y deberes, es la tarea tradicional de la moral; negar en absoluto que la teoría moral tenga función semejante, parecerá a muchos equivalente a negar la posibilidad de la filosofía moral. Mas en otras cosas se considera el repetido fracaso del propósito como una prueba de que llevamos en el asunto un mal camino. Y para un espíritu dispuesto a abandonar la tradicional idea previa, puede explicarse análogamente el fracaso en lograr la unanimidad del método e incluso en cuanto a las conclusiones generales de la moral como rama de la filosofía.

No se quiere decir, naturalmente, que la tradición admita que el bien y el bien supremo los cree la teoría moral. Lo admitido no es tan malo como esto; lo es en el sentido de que es de la jurisdicción de la teoría moral revelar los bienes morales, traerlos a la conciencia y remachar su carácter en la percepción. Como hecho empírico, sin embargo, han sido las artes, las del trato y las artes literarias, que son la prolongación realzada del trato social, los medios que han hecho hogar de los bienes la percepción humana. Los escritos de los moralistas han sido en conjunto eficaces en esta dirección, no en su intención declarada en cuanto

doctrinas teóricas, pero sí en la demanda en que han participado genialmente en las artes de la poesía, la novela, la parábola y el teatro. La conversión en enseñanzas doctrinales de los relatos imaginarios de la vida con que han dotado a la humanidad grandes artistas morales, ha sido la gran causa de la osificación de los mismos en duros dogmas. Se ha perdido la iluminadora visión de las relaciones y bienes de la vida, reemplazándola un código arbitrario de preceptos y reglas. Se ha tratado como un descubrimiento y definición de cosas verdadera para la razón científica o filosófica la llamada directa de la experiencia concentrada, vivificada e intensificada por la penetración de un artista y encarnada en creaciones literarias de índole semejante a la revelación de significaciones que es la obra de todo artista.

Entre tanto no se ha hecho la obra que podía hacer la crítica teórica, a saber, descubrir las condiciones y consecuencias, las relaciones existenciales, de los bienes aceptados como bienes, no en razón de una teoría, sino en razón de que son tales en la experiencia. La causa es, sin duda, en gran medida el no haber tenido a mano las herramientas de la física, la fisiología y la economía previamente requeridas. Pero ahora que están más adecuadamente preparadas estas instrumentalidades potenciales, no se las empleará hasta que se reconozca que lo que incumbe a la teoría moral no son en absoluto la consumación y los bienes como tales, sino el descubrir las condiciones de su producción, obra que es práctica y analítica, no dialéctica, exhortativa, ni prescriptiva. Esta tesis no olvida que ha habido éticas naturalistas y empiristas del modo condicional, que han afirmado que los bienes son anteriores de tal manera tanto a la conducta moral cuanto a la teoría moral, y que sólo se vuelven morales cuando se emplean en la conducta como objetos de reflexiva elección y esfuerzo. Mas la patente excepción confirma la regla. Pues estas formas de la teoría moral, al mismo tiempo que relevan a la moral de la obligación de decir al hombre lo que son bienes, dejando esta función a la vida misma, no han advertido que la función de la filosofía moral es la crítica, y que el desempeño de esta función descubriendo las condiciones y consecuencias existenciales envuelve una transformación cualitativa, un rehacer en una acción ulterior que prueba experimentalmente las conclusiones de la teoría.

Por lo tanto, y lo mismo que la ética aristotélica, han sido dialéctica, definiendo y clasificando en orden jerárquico bienes previos y terminando en una idea de *el* bien, lo *summum bonum;* o, igual que las éticas hedonistas, han hecho una abstracción dialéctica de un rasgo de los bienes concretos, su carácter placentero; y en lugar de proporcionar un método de análisis de situaciones concretas, han sentado reglas de cálculo y prescrito medidas que deben aplicarse como resultados fijos, no intelectualmente experimentales, de cálculos anteriores. Cuando eran, como Jeremy Bentham, personas de humana sensibilidad para los males de que padecen los hombres en virtud de instituciones modificables; o, como John Stuart Mill, de genial sagacidad para los ingredientes de una felicidad liberal y humana, han inducido a su generación a una acción benéfica. Pero la conexión entre sus teorías y el resultado práctico era accidental; sus ideas operaron, una vez dicho y hecho todo, como un aparato literario más bien que científico, exactamente, pues, como en el caso de las reformas a que contribuyó no poco Charles Dickens.

Lo que implica la posición tomada es un elemento "práctico" en la filosofía como crítica eficiente y verificable, odioso para la manera de ver tradicional. Mas si el hombre está dentro de la naturaleza, y no es un diosecillo aparte, y está dentro como una forma de energía indisolublemente conectada con otras formas, es la interacción el ineludible rasgo de todo interés humano; ni el pensamiento, ni siquiera el pensamiento filosófico, queda exento. Esta interacción está sujeta a la parcialidad porque el factor humano tiene tendencias e inclinaciones. Pero la parcialidad no es odiosa justamente porque es parcial. Un mundo caracterizado por historias cualitativas con sus propios comienzos, direcciones y terminaciones es de toda necesidad un mundo en que toda interacción es un cambio intensivo —un mundo de parcialidades, de particulares. Lo que es odioso en la parcialidad se debe a la ilusión de que hay estados y actos que no son también interacciones. Un espíritu inmaturo e indisciplinado cree en acciones que tienen su asiento y fuente en un sér particular y separado, del cual salen. Es la creencia misma que resulta destruída por el progreso de la crítica inteligente. Ésta transforma la idea de actos unilaterales aislados en interacciones reconocidas. Esa manera de ver que aísla el conocimiento, la contemplación, el gusto, el interés, el valor,

o lo que sea, de la acción, es ella misma una supervivencia de la idea de que hay cosas que pueden existir y ser conocidas prescindiendo de su conexión activa con otras cosas.

Cuando el hombre descubre que no es un diosecillo por sus poderes y logros activos, salva su vanidad anterior abrazando contra su pecho la idea de que, no obstante, en algún reino, sea del conocimiento o de la contemplación estética, sigue estando fuera y separado del rápido curso de los acontecimientos interactuantes y cambiantes; y estando allí solo y siendo irresponsable salvo ante sí mismo, es como un dios. Cuando percibe clara y justamente que está dentro de la naturaleza, que es una parte de las interacciones de ésta, ve que la línea que hay que trazar no es la que pasa entre la acción y el pensamiento o la acción y la estimación, sino entre la acción ciega, esclava y sin significación y la acción libre, significativa, dirigida y responsable. El conocimiento es una forma de interacción, lo mismo que el desarrollo de una planta y el movimiento de la tierra, pero es una forma que vuelve otras formas luminosas, importantes, valorables, susceptibles de dirección, traduciendo las causas en medios y los efectos en consecuencias.

Toda razón razonada ella misma es, pues, método, no sustancia; operativa, no "fin en sí". Imaginarla como esto último es transportarla fuera del mundo natural, convertirla en un dios, sea un dios grande y original o uno pequeño y derivado, fuera de las contingencias de la existencia y no tocado por sus vicisitudes. Esta es la significación de la "razón" que se pretende considera la realidad *sub specie aeternitatis*. Es realmente verdad que todas las relaciones, todos los universales y leyes son, en cuanto tales, intemporales. Hasta un orden del tiempo es, en cuanto orden, intemporal, pues es relacional. Pero dar a la extrañeza al tiempo el nombre de eternidad en un sentido encomiástico no es sino proclamar que la extrañeza a toda existencia constituye un más alto género de existencia. Órdenes, relaciones, universales son significativos e inapreciables como objetos del conocimiento. Lo son porque se aplican a existencias intensivas y extensivas, individualizadas; a cosas de cualidades espaciales y temporales. La aplicación no tiene lugar en gracia a algo extraño, en gracia a algo denominado utilidad; tiene lugar en gracia a las leyes, los principios, los ideales. Si no se hubiera abstraído a éstos con la inten-

ción de aplicarlos, no tendrían significación; es la intención y la posibilidad de aplicarlos en el curso de los acontecimientos lo que les presta toda su significación. Sin la *realidad* de la aplicación, sin el esfuerzo por realizar su intención, son significaciones, pero no poseen ni verdad ni falsedad, puesto que sin aplicación no tienen ni alcance ni comprobación. Así dejan de ser objetos del conocimiento y hasta de la reflexión para volverse objetos abstractos de contemplación. Pueden entonces tener el valor estético que poseen los objetos de un sueño. Pero después de todo no hemos dejado detrás o debajo de nosotros la existencia temporal, los deseos, los gustos y las pasiones humanas. Nos hemos limitado a pintar a la naturaleza con los colores de un vuelo demasiado local y transitorio por encima de las durezas de la vida. Estos objetos eternos abstraídos del curso de los acontecimientos, aunque adornados con la etiqueta de la Realidad, en oposición a la Apariencia, no son en verdad sino la más ociosa y evanescente de las apariencias, nacida del anhelo personal y perfilada por la fantasía individual.

Por ser la inteligencia un método crítico aplicado a los bienes de la creencia, la estimación y la conducta, en forma capaz de construir bienes más libres y seguros que tornen el asentimiento y la afirmación en una libre comunicación de significaciones participables, que tornen el sentimiento en un sentido del orden y la libertad, que tornen la reacción en respuesta, es el objeto razonable de nuestra más profunda fe y lealtad, la base y fundamento de todas las esperanzas razonables. Proferir tal frase no es complacerse en una idealización romántica. No es afirmar que la inteligencia siempre dominará el curso de los acontecimientos; ni siquiera es dar por supuesto que salvará de la ruina y la destrucción. El punto es de elección y la elección es siempre cuestión de alternativas. Lo que logre el método de la inteligencia, de la valoración intelectual, si le ensaya alguna vez, al resultado del ensayo queda determinarlo. Como es relativo a la intersección en la existencia del azar y de la regla, de la contingencia y del orden, la fe en un triunfo total y final es quimérica. Pero hay que ensayar algún procedimiento, pues la vida es ella misma una sucesión de ensayos. La negligencia y la rutina, la olímpica altanería, la hermética contemplación, son otras tantas elecciones. Proclamar que la inteligencia es un método mejor que sus alternativas, la

autoridad, la imitación, el capricho y la ignorancia, el prejuicio y la pasión, no es precisamente un exceso. Estos procedimientos se han ensayado y han hecho su voluntad. El resultado no es precisamente como para hacer patente que no merece la pena ensayar el método de la inteligencia, el empleo de la ciencia para criticar los bienes casuales de la naturaleza y recrear con ellos bienes deliberados y concluyentes de arte, la unión del conocimiento y los valores en la producción. Habrá algunos para quienes sea traición el concebir la filosofía como el método crítico de desarrollar métodos de crítica. Pero también este concepto de la filosofía aguarda que se le ensaye, y el ensayo que lo aprobará o condenará está en el resultado eventual. El alcance del conocimiento que hemos adquirido y de la experiencia animada por el pensamiento es el de provocar y justificar el ensayo.

INDICE ANALITICO

a priori, 157
acontecimientos, 64-65, 75, 83, 133, 139, 145-146, 159, 220, 222-223, 260-262, 265-267
actividad. *Véase* trabajo, práctica y lo práctico, acontecimientos, arte y artes; actividad franca, 257-259
Alexander, F. M., 243 *n.*, 248 *n.*
alma, 207, 209, 241
animismo, explicación del, 150-151, 285
antinomismo, 123-124
antropología y filosofía, 39-41, 313-314
apariencia: definición, 115-117; y conciencia, 250. *Véase* fenoménico, conciencia
aplicación, 135-138, 353-354
apreciación, 76, 79-80, 100-101, 114, 126-127, 159, 170, 290-291, 303; definición de, 306-307, 324-325
aprehensión, 268-272. *Véase* conocimiento
Aristóteles, 28, 45, 46, 51, 75, 79, 98, 146, 178, 191, 301, 352
Arnold, M., 169
arte y artes, 70, 76-77, 79-80, 87, cap. IV (especialmente 104, 107-109, 112), 169, 180, 242, 287, cap. IX

Bacon, F., 8
Bacon, R., 8
Bergson, 47
Berkeley, 117, 158, 185
bien y mal, 27-28, 43, 48, 56, 81, 91, 93, 114, 211, 303, 321, 325, 328, 345, 350-351
Boas, F., 140-141, 175 *n.*

cambio, 44-47, 62-63, 86, 96, 100, 124-125, 256-257, 286
causación, 73, 79; definición de, 84-85, 91 *n.*, 92-93, 193, 217-218, 225-226, 253, 308-309, 312
cerebro y espíritu, 25, 240, 242-243
ciencia: descubierta por los griegos, 17-18, 106; su naturaleza, 114-124; medio de conocimiento, 4-9, 33-36, 129, 134-138; rasgos de la, 161, 216, 254; como un arte, 292, 300; como un íncubo, 311; experimental, 347. *Véase* causación
clasificación, 270, 342, 348
Comte, 187
comunicación, cap. V, 222-223, 296
conciencia, 74, 77, 79, 86, 89, 96, 155, 183, cap. VIII; diferencia entre conciencia y espíritu, 249-251, 320
conocimiento: y las cualidades, 74-75; su objeto propio, 21-22, 88, 112-115, 126, 134-135, 218, 352-353; no es inmediato, 92, 113-114, 264-272, 278; consumatorio, 100-101; y las artes útiles, cap. IV; y los sentidos, 214; y la filosofía, 267; como arte, cap. IX; acto de conocer, 310
contemplación, 271-272, 292, 352-353; *véase* estética, apreciación
contingente, la naturaleza como, cap. II, 42-43, 49, 53-54, 61-62, 77-78, 133-134, 256, 286, 288, 293-294, 322, 336
contrato social, 181
cosmología griega, 77-81, 104-106
costumbre, 175-176, 181-182
crecimiento. *Véase* historia
creencia, naturaleza de la, 17, 263-265, 326-330, 344
crítica, 169-170, 325-326, cap. X, *passim*

cualidades, 74-75, 82-83, 88, 90, 111-112, 119, 139-140, 213-215, 217-222, 246. *Véase* fines, inmediatez
cuerpo y alma, cap. VII, 248, 264, 279-280
cultura, 39, 123, 197

Darwin, 9
deducción, 161-162, 310
definición, 270
demostración antigua, 127-128
denotación, cap. I *passim*, 74, 146, 180, 246
desarrollo. *Véase* historia
Descartes, 8, 18, 21, 33, 185, 186, 208
descubrimiento, 127, 130-131
designio, como objetivo, 79
dialéctica, mal uso de la, 49-51, 53, 55, 76, 91, 111, 144, 168, 217, 235-237, 351-352
discurso, 142-144, 240-241, 246-247, 331
dominio, 62-65, 92-93, 96, 99, 108, 224, 238, 244, 288, 343
dualismo, 51-53, 199-201, 320

Einstein, 9, 10
elección: su influjo sobre la filosofía, 47-50, 66, 80-81, 88
elementos, 120-122, 243
emoción y arte, 317-319
empirismo, cap. I *passim*
ensueño, 22, 238, 280-282
epistemología, 118, 125, 267
esencia, 112, 151-153, 158-162, 216, 261, 267, 315
especie, 173
espíritu, 206, 242; como carácter de los acontecimientos, 64-66; idea griega del, 79, 174; y las significaciones, 134, 142, cap. V; y cuerpo (espíritu encarnado), 18, cap. VII, 248; individual, 181-188; identificación del, 216, 224-225; y organismo, 229-232; y conciencia, 249-251
estático, 86
estético, 22, 69-70, 77, 87, 91-92, 109, 152, 199, 223, 238, 265, 271, 290, 306, 316-317
estímulo, en relación con la percepción, 273-277
"esto", 288
estructura, 64-65
evidente de suyo, 72, 110
experiencia: como método filosófico, cap. I; y la historia, 39, 83-86; y la cultura, 39; precaria, cap. II; "absoluta", 54-55; consumatoria, 68-73; instrumental, 73, cap. III; interna, 144, 187-190; personal, 191-193; como arte, 289-290; tener experiencia, 192-197
experimento, 62, 113-114
expresión, 148-149, 318

familiaridad, 269-270
fenoménico, en contraste con lo real, 11, 50, 53, 59, 115, 274
filosofía: papel de la, cap. I *passim*; diversos sistemas, 43-44, 208; fuente natural, 50; falacia, 21-29, 60-61, 216; griega, 76-81, 88, 104-107, 142-144, 173, 197, 205-208, 218, 301, 321, 352; medieval, 27, 144, 206-208; moderna, 15, 81, 112, 114, 144, 161, 185-190, 206-208, 290; problemas artificiales de la, 88-89, 114; naturaleza de la filosofía como crítica de los bienes o valores, cap. X
fines, cap. III, 114-115, 126, 134, 153, 161, 169-170, 202, 212, 222, 225, 298, 302-304, 312, 322, 329-330
finito, 50-51, 54-55, 133
forma, 78, 80, 140, 261, 267, 318-319

Galileo, 8
gestos, 146
Gildersleeve, B., 197
Goldenweiser, A. A., 39, 71, 176

hábito, 230-232
Hegel, 33
herramientas. *Véase* utensilios
hipóstasis, 140, 144, 152-154, 162, 171-172
hipótesis, 129, 133
historia y lo histórico, 12-13, cap. III, 116, 123, 136, 225-227, 286
Holmes, O. W., 339-341
Holt, E. B., 261 n.
humanismo, 3
Hume, D., 28, 142

idea, 52, 141, 190, 249, 253, 286-287, 302
idealismo, 14, 59-61, 63-64, 131-132, 159, 184, 237, 253, 256, 265-266, 322, 337-338
idealización, 56-57, 77, 140, 339-340
imaginación, 56, 76, 182, 239
individual, 74, 120, 124, 143-144, cap. VI, 199-204, 219, 321
inducción, 309-310
inefable, 74. *Véase* sujeto
inmediatez, 74-75, 82, 88-90, 96-98, 109, 118, 140, 151. *Véase* conciencia, individual
instrumental, 73, 98, cap. IV, 167-170, 223-224, 287, 319. *Véase* medios, utensilios
instrumentalismo, 126, 137, 169
intelectualismo, 23-24
interacción: de los acontecimientos, 224-225; organismo y ambiente, 233-235, 281; y conocimiento, 334
interés y sensibilidad, 212
intimidad, 183
introspección, 277-278
intuición, 162, 246

James, W., 12-13, 110, 150-151, 256, 325
Jesperson, 72
jurisdicción, 164-166

Kant, 46

lenguaje, 73, cap. V *passim*, 213-214, 230, 234, 235, 240-241, 245-246
Leibniz, 120 n.
Lippmann, W., 249
Locke, 28, 33, 34
logos, 141
lugar, concepto de, 164-166
Lyell, 5

magia, 22, 69, 76, 103, 157, 315
Malinowski, 170-172
matemáticas, 111, 118, 122, 134, 136, 160, 217-218, 241
materia, carácter de los acontecimientos, 18, 64-67, 97, 167, 216-217, 224
materialismo, 14
mecanicismo, 81, 84, 112-114, 161, 217, 225, 279
medios y consecuencias, cap. IV, 141, 154-155, 221-222, 274-277, 298-302, 323
metafísica, 47-48, 49-50, 67, 78, 85, 89, 208, 225, 335
método del conocimiento, 127-131
método empírico, cap. I
Meyer, A., 121
Meyer, Max, 147
Michelson, 34
Mill, J. S., 352
Moley, 34
moral: y metafísica, 42-43; y filosofía, 46-50; naturaleza, 82, 123; y crítica, cap. X, especialmente 331-335, 350

naturaleza: concepto de, cap. I; precaria y estable, cap. II; histórica, cap. III; instrumental, cap. IV; realiza la comunicación y la significación, cap. V; tiene individualizaciones, cap. VI; incluye lo vital y lo psíquico, cap. VII; logra la conciencia de las significaciones, cap. VIII; culmina en las artes, cap. IX; no se halla por encima de la crítica, cap. X

naturalismo, 3
necesidad, 56-58, 73, 105, 209, 287, 296
Newton, 8, 33, 34
nominalismo, 153-154
nous, 208

objetivismo, 198-200
objeto, 213; definición de, 261-263, 265-266
observación, 182
ocio. *Véase* apreciación, trabajo
opinión, 130
organización, 210, 235, 250

paralelismo, 220-221, 233, 279
participación, la principal de las categorías típicamente humanas, 148-150, 153, 203, 270, 282
patrón de valor, 345
pensamiento, 58-62, 100-102, 105-106, 132-133, 139, 183, 192, 229, 239, 292, 308, 355
percatación, como percepción del significado, 246; su naturaleza, 249-250; percatación focal y recreación de significados, 251-253
percepción, naturaleza de la, 152, 249-251, 259-266, 272-278, 282, 308
percepción sensible, descripción y análisis de la, 27, 272-277
Pitágoras, 33
Platón, 33, 52, 53, 78, 178
poesía, 151, 169
positivo y natural, 184-185. *Véase* arte, trabajo
potencialidad, 151-152, 157, 207, 216, 306-307
práctica y lo práctico, 69, 258, 290, 336, 352
premisas, 308-309
principios, 83-84, 294
psicofísico, 142, 210-213, 216, 240
psicología, 194; ciencia de la experimentación, 195-197, 243, 251, 274, 309, 348

razón, 60, 353
realidad, 11-12, 22, 27, 49, 59, 91, 136, 211, 313, 331
realismo, 28, 61, 134, 177, 253, 266, 284, 310
reconocimiento, 268-269
religión, 40-41
reminiscencia, 297
romanticismo, 47, 99, 189-190, 201, 307
Royce, J., 186, 189
Russell, B., 52
rutina, 294

sabiduría, 63; y filosofía, 332-333
Santayana, G., 18-19, 52, 190
satisfacción: es objetiva, 56-58, 169, 209, 212, 300. *Véase* bien
sensibilidad, 21-22, 211-213; definición de, 239, 245-246
sentido y significado, 152, 213, 215-224, 238-239, 268
serie, 222, 229
significación, cap. IV (conexión con los instrumentos), 108, cap. V (conexión con el lenguaje), 213, 237, cap. VIII (conexión con el espíritu y el lenguaje); es más amplia que la verdad, 334
signos, 147, 230
simbolismo, 71, 314-315
sobrenatural, 25, 50, 71
sociedad y lo social, cap. V *passim*, 215, 334; contrato social, 180-181
soliloquio, origen social, 142, 145
solipsismo, 145
Spencer, 41, 233
Spinoza, 21, 28, 33, 337, 339
subconsciente, 247, 260
sujeto, subjetivo, 16-20, 86, 142-145, cap. VI, 199, 343-344
sustancia, 63, 96-98, 133, 143, 286
sustitución, en la ciencia, 119-120

tecnología, 104, 127, 135
teleología. *Véase* fines
temor, y los dioses, 40-41

tendencia, definición de, 304
tiempo: lo temporal y lo eterno, 58-59, 63, 83-85, 93-94, 97, 226-227, 232, 243, 251, 288, 298, 353. *Véase* cambio, historia
trabajo, 70, 73, 79-80, 92, 103, cap. IV *passim*, 207, 298-301
trascendentalismo, 186, 307

universales, 98-99, 156, 261, 271, 293-294
uso, 135-138, 295, 307-308
utensilios: definición, 103-105; y la ciencia, 114-115, 140-141; y las significaciones, 154-155, 247, 284-285. *Véase* instrumental, medios
utilitarios, 68

validez. *Véase* verdad
valor, cap. x. *Véase* bien y mal
valuación. *Véase* crítica
verdad, 27-28, 129, 135, 144, 237, 254, 263, 333
vida interior, 187-190

Windelband, W., 123-124

ÍNDICE GENERAL

Palabras del Comité Norteamericano para la traducción de las obras filosóficas de John Dewey IX

Prefacio a la segunda edición norteamericana XI

Prólogo del traductor XIX

I. La experiencia y el método filosófico 3

II. Inestabilidad y estabilidad de la existencia 39

III. La naturaleza, los fines y las historias 68

IV. La naturaleza, los medios y el conocimiento 103

V. La naturaleza, la comunicación y la significación 139

VI. La naturaleza, el espíritu y el sujeto 173

VII. La naturaleza, la vida y el espíritu encarnado 205

VIII. La existencia, las ideas y la conciencia 245

IX. La experiencia, la naturaleza y el arte 289

X. La existencia, el valor y la crítica 321

Índice analítico 357

Este libro se acabó de imprimir el día 30 de noviembre de 1948, en los talleres de Gráfica Panamericana, S. de R. L., Pánuco 63, México, D. F. De él se tiraron 3,000 ejemplares y en su composición de utilizaron tipos Goudy 8:10, 10:12 y 12:12. Se encuadernó en Encuadernación Zenzontle, Pánuco y Usumacinta. La edición estuvo al cuidado de *Antonio Alatorre.*